مجلد
صالح الاشقر
بيروت - المزرعة

DATE DUE

JAFET LIB.
27 NOV 1978
JAFET LIB.
1 AUG 1980
23 JU 196
JAFET LIB.
21 DEC 1998
Circulation Dept. 1
APR 1975
7 MAY 66
2 5 66
3 FEB 65

111
L48sA

سارتر والفلسفة

تأليف
لوك لوفافر

ترجمة
حنا دميان

دار بيروت
للطباعة والنشر

بيروت ١٩٥٤

تمهيد

نقد

لقد اصبحت الوجودية بدعة منتشرة بقوة في بلادنا ، بلاد العقل والوضوح . فكل الناس يبحثون ويناقشون فيها وهم ما زالوا في معرض التساؤل عن طبيعتها .

فما هي الوجودية ؟

لو اردنا ان نجيب عن هذا السؤال ، كما تحدث احد ابطال موسيه Musset عن الرومانتيكية، لقلنا : « الوجودية نجم يبكي وريح تصرخ، وهي الليل المرتجف والزهرة الطائرة والعصفور المعطر ؛ انها الدفعة غير المرتجاة ...» ثم نضيف الى ذلك قولنا : « الوجودية فلسفة هندسية للأمور الواقعة ، فلسفة تنطلق في غوامض التجربة للكشف عن خيوطها السرية » .

نعم ، قد يحلو لنا تقليد موسيه المحبوب ولكن الوقت ليس وقت مزاح فنحن مدفوعون الى البحث بروح جدية .

واذا صدقنا الحملة المنظمة التي تقوم بها دعاية سارتر وصحافته يكون العالم اللاتيني قد اصبح وجودياً ، تماماً كما استيقظ العالم اليوناني يوماً ووجد نفسه آرياً ! ولكن الوجودية ليست بنت اليوم فقد مضى وقت طويل والمذاهب الالمانية تعرض في جامعاتنا حتى انها اصبحت فرنسية بالتبني .

اما الغرض من محاولتنا هذه فليس البحث في كل المدارس الوجودية ومقابلة تياريها المختلفين من ديني وملحد . فباستطاعة القارىء ان يقوم بتلك المقابلة ويستخرج المبادىء المشتركة بين التيارين ، في حالة وجود ذلك الاشتراك. كذلك نحن لا نبغي دراسة كل مؤلفات سارتر لانها كثيرة العدد ، غزيرة المواضيع ، وهي تتطلب دراسات متعددة يتفرغ لها اشخاص كثيرون .

نعم ، ان موضوعنا محدد الخطوط ولكن تحديدنا له لا يمنعنا من الاحتجاج على الوصف الخلاعي المنتشر في تلك القصص الرائجة اليوم ، وهي قصص يقرؤها الكسالى والعاطلون عن العمل . اننا لا نهتم بهذا النوع من الوصف والطريقة الوحيدة لنقضه هي ان نبعده عن طريقنا دفعة واحدة .

اما الكتاب الذي نود مناقشته هنا والذي سكب فيه سارتر « عصارة » فلسفته فهو كتابه « الوجودية فلسفة انسانية »[1] . اننا سنعلق عليه بحسب رغبة سارتر ذاته اذ قال : « الوجودية

---

(١) نشرت الترجمة العربية لهذا الكتاب في دار بيروت للطباعة والنشر .

هي النظرية الاقل فضيحة والاكثر شدة. انها تتوجه الى الفلاسفة والمختصين بشؤون الفكر» . واذا اعتبرنا انفسنا من هؤلاء وانطلقنا في البحث والنقد، فلأن سارتر يصرح بانه من السهل متابعته، فالوجودية ، في نظره ، فلسفة سهلة التعريف .

سنتابع ، اذن ، سارتر خطوة خطوة مناقشين دفاعه عن الوجودية ، الذي توجه به الى جماعة المثقفين والذي يبدو لنا وكأنه بيان Manifeste يستطيع ارواء عقول متفتحة بتحقيق رغبتها في المعرفة . كذلك نوجه ، نحن ايضاً ، بحثنا النقدي الى اولئك الاشخاص المتفتحين ، ساعين ، في محاولتنا المتواضعة، الى توضيح الافكار ومقارنتها بعضها ببعض .

اما اذا اعطينا دراستنا هذه شكلاً مدرسياً فلأنه شكل حي يفضل سائر الاشكال اذ يجعلنا قريبين دوماً من النص. ان المهمة التي سنقوم بها الآن هي مهمة نقد وتعليق وتأويل وسنؤديها بكل صراحة واخلاص . اننا نرجو بذلك ان ندخل شيئاً من الوضوح في سماء الفلسفة الفرنسية فتتبدد تلك الغيوم الآتية من البلاد النوردية Nordiques ونكون قد قمنا بعمل صحيح في سبيل حياة اللاتين Latins العقلية واتزانهم .

الفصل الاول

أسبقية الوجود على الماهية

كنا نود ان نجد منذ البدء عند سارتر تحديداً او اشارة الى مفهوم الوجود ومفهوم الماهية . ولكننا ، مع الاسف ، لا نجد ذلك التحديد لا في بداية الكتاب ولا في متنه ، وهذا ، طبعاً ، من دواعي الالتباس والخطأ .

ان سارتر يثبت وجهة نظره دون اي تمهيد فيعلن موقفه الميتافيزيكي بقوله : الانسان وجوده سابق لماهيته ؛ وهذا يعني ، من الناحية المنطقية ، وجوب الانطلاق من ذاتية الانسان حتى يستطاع دراسته وفهمه . فالوجودية تعرض ذاتها وكأنها « مقالة جديدة في الطريقة » Nouveau Discours de la Méthode .

ثم نرى سارتر يباشر دون اي تأخير برهان موضوعته الاولى فيقول :

«الماهية ، بالنسبة للكتاب ، سابقة لوجوده . والماهية هنا مجمل الكيفيات التي بها يعرّف الكتاب ومجمل الوسائل التي بها يصنع» . (صفحة ١٤)[1].

ولكني اذا عرّفت الكتاب بمجمل الوسائل التي بها يصنع كان تعريفي له تعريفاً عرضياً او سببياً او ولادياً génétique ولكنه ليس تعريفاً حقيقياً ماهوياً ، اي تعريفاً بالجنس القريب والفصل النوعي . ان مجمل تلك المعطيات التي يتكلم عنها سارتر لا تكوّن الماهية مطلقاً، فالماهية ليست وسائل تكنية نصنع بها شيئاً ما ولا فائدة نحصلها من ذلك الشيء المصنوع. ان الماهية، في الاشياء ، لا تسبق الكائن الموجود .

واذا تكلمنا هنا عن اسبقية الماهية فيجب ان نفهمها أسبقية ذهنية عند الصانع، اي ان ليس لها كينونة واقعية بل كينونة عقلية فقط . اما اذا اتجهنا الى الوقائع فنرى اننا لا ندرك الماهية الا من حيث هي موجودة في **الاشياء** in rebus لذلك نقول عنها : انها ليست سابقة للوجود وليست - بالاولى - لاحقة به، وسبب ذلك ان لا حقيقة للماهية الا بوجود الذات او الموضوع.

نعم ، ان انتاج الشيء سابق لوجوده ولكن الانتاج غير الماهية . الانتاج وحده سابق للوجود اما الماهية فلا . الانتاج

---

(١) الارقام هي لصفحات الترجمة العربية لكتاب سارتر «الوجودية فلسفة انسانية» .

هو الشيء في صيرورته اما الموجود l'existant فهو الشيء في وجوده الحاضر .

فهل يجب القول ، مثلاً ، ان الشيء المصنوع ، في كينونته الحاضرة ، هو شيء نهائيّ لانه موجود ؟ اننا لا نستطيع تأكيد ذلك في كل الاحوال، فالشيء ليس تاماً بمجرد انه مصنوع بل قد يكون كذلك في نهاية الفعل الذي به يُصنع .

ولكن الا نقول مثلاً : ان حذائي يتكوّن il se fait ؟ نعم ، والمقصود بذلك ان الشيء المصنوع يصبح مرناً بالتدريج حتى يأخذ شكلي تماماً . فالجلد الجديد فيه شيء من القساوة وهو لا يتكيف الا بالاستعمال . انه يلين حتى يلبي متطلباتي ككائن له بنية معينة في تركيبها وحركاتها مع ان الحذاء قد صنع بحسب قياسات خاصة ودقيقة .

ثم الا نستغني عن رداء مستعمل او حذاء بالٍ لانه قد اصبح تاماً ؟ ان الحذاء يصبح حذائي لا في صنعه بل في تمام وجوده ، وفي وجوده كحذاء في رجلي يصبح بالتدريج شيئاً مني . انه لم يعد يضايق حركاتي اثنـــاء المسير ولم اعد انا اتألم من وجوده الاولي الناقص ، من وجوده كشيء مصنوع .

* * *

يقول سارتر : « ان ماهية الانسان، عند كانت ، متصورة ايضاً على انها سابقة للوجود الزمني الذي نلقاه في الطبيعة » . (صفحة ١٦) .

كلا . ليس هنالك ، في عالم الواقع ، اسبقية ماهية على وجود . فمن يستطيع القول ان مفهوم الانسان ، من حيث هو كائن كوني ، هو مفهوم سابق للانسان الموجود ؟ كذلك ليس من الصحيح ان كونية مفهوم الانسان ينتج عنها ، في نظر كانت ، « ان رجل الغابات ورجل الطبيعة والرجل البورجوازي يخضعون جميعاً لتعريف واحد » .

ان ما يجب فعله هنا هو التمييز بين انسان الغابات Homme des bois من حيث هو مفهوم عام يعود الى الجنس البشري وبين زيد او عمرو وهو رجل معين يحيا ويموت في الغابات ، اي انه كائن خاص وفرد موجود . واذا كان من الممكن اعطاء تعريف واقعي ماهوي عن انسان الغابات فانه من المتعذر تعريف زيد او عمرو على الشكل ذاته .

كذلك من الخطأ القول بان مفهوم انسان الغابات مطابق لمفهوم الانسان الاعتيادي . فالمفهوم الاول اقل كونية من الثاني وهو بالتالي اكثر خاصية منه ؛ والمفهوم الاول ايضاً اقل شمولاً من الثاني لانه اكثر تضمناً منه . لذلك ليس بالامكان تطبيق تعريف واحد على ذينك المفهومين ، كما انه ليس بالامكان ايضاً ابعاد تلك التمييزات الآنفة الذكر لانها تفرض نفسها على كل عقل بشري ، بغض النظر عن المذهب الذي ينتمي اليه .

انه من الصعب ان نرفض لانسان الغابات وانسان الطبيعة

والبورجوازي شيئا مشتركاً بين هذه الاجناس الثلاثة . فكل عقل سوي يرفض ان ينفي عن كل جنس من هذه الاجناس ما لا يستطيع سارتر التسليم به ، ألا وهو طبيعة معينــــة تجعلهم ينتمون الى نوع معين . اما نفي تلك الطبيعة الواحدة فيوقعنا في الغموض وقد يؤدي بنا الى نظرية عرقية لا معقولة ، نظرية تسمح لنفسها بالنظر الى جماعة من الجماعات الانسانية وكأنهـــا قطيع من الحيوانات الدنيا . انه بالحقيقة لشيء فظيع !

* * *

« اما الوجودية الملحدة فتصرح بانه حتى في حــالة ألا اله خالق ، هنــاك كائن واحد على الاقل وجوده سابق لماهيته ، كائن يوجد قبل ان نستطيع تعريفه باية فكرة، وهذا الكائن هو الانسان (صفحة ١٦) .

انه لا يوجد اي سبب قَبْلِيّ à priori يسمح لنا باثبات ذلك عن الانسان دون سائر الكائنات الحيه . بل نضيف الى ذلك قولنا : انه حتى في حالة وجود الله وحتى ولو سلمنا بان ماهية الانسان موجودة في ذهن الله من قبل ان يخلق الانسان في الزمان، فمن الصحيح القول بان **« الواقع الانساني »** la réalité humaine (وهو تعبير هايدجر كما يتبناه سارتر) غير قــابل للتعريف بأي مفهوم من المفاهيم الكونية. والدليل على ذلك انه لم يخطر في بال احد من الفلاسفة ان يحاول تعريف زيد او عمرو، بمفهوم كوني يتضمن ويستخرج كل حقيقتــه الانسانية ، لا في

مرحلة معينة من وجوده ، اثناء تحقيقه لذاته ، ولا في نهـــاية وجوده .

اما السبب فهو ان زيداً او عمرواً كائن فرد ، وان الفرد الموجود وجوداً مباشراً اغنى بكثير مما يتضمنه تصور كوني عن الانسان. واذا قلنا عن ذلك الفرد انه انسان فهذا ليس بتعريف له ، بل هو مجرد اشارة الى وضعه في سلم الكائنـات الحيـة ، وتمييز له من بين تلك الكائنات تمييزاً ليس بكاف في حد ذاته .

ان ما يفعله الفلاسفة ليس محاولة لتعريف زيد او عمرو بل سعياً لوصفه ، وهو وصف يقوم به فعليـاً علماء النفس و كتّاب السير والفنانون والادباء، فيحللون الانسان الى اكبر حد ممكن دون ان يدّعوا صفة رجل العلم او صفة الفيلسوف. انهم يدرسون سلوكه المتنوع بالتنقيب عن امكانياته المتعددة الكامنة في ذاته.

وهكذا فقد قرر الفلاسفة منذ اربعة وعشرين قرنـــاً ـ لا اكثر ولا اقل ـ ان زيداً او عمرواً غير قابل للتعريف لانه انسان معين له خصائصه الذاتيـة ، اي انه فرد موجود وجوداً مباشراً وهو بالتالي فائق الوصف .

واذا رفضنا كل تعريف للواقع الموجود le réel existant فلأنـنـا ننفي وجود حدود في اي مجال من المجالات . فزيد ، مثلاً ، ليس كائنـــاً مكوّناً بل هو يتكون وينحل باستمرار وينزع لا حتمياً بل تدريجاً الى حالة التكوّن التام . واذا كان

الله ، كما في الوجودية المؤمنة ، قد صنع زيداً كشيء كائن ، فزيد ليس كائناً تاماً منذ بدء وجوده . نعم ، قد يكون هنالك خلال حياته نوع من الكمال النسبي ولكن زيداً لن يدعى تاماً الا في النهاية القصوى من نموه ، ذلك النمو الذي هو مسؤول عنه . ان ذلك الاتمام هو من صنع زيد وحده لانه قد جعل ذاته ، بسلطانه الخاص ، مبدأ لأفعاله .

ان في زيد سلسلة من التحقيقات لا تتوالى بشكل رتيب جامد . واذا كان زيد قابلاً للتحقيق ومحققاً لذاته ضمن علاقة او اخرى ، فالسبب ان بامكانه القيام بذلك التحقيق ، اي انه ، بمعنى آخر ، موجود في حالة الاستطاعة .

ولكن فاعلية التحقيق هذه فاعلية محدودة من اساسها اذ ليس بامكان زيد ان يصبح قرداً او زهرة او ملاكاً او ان يكتسب خصائص هذه الكائنات . انه في حالة الصيرورة ، يعين ويتمم وجوده باستمرار في خط واحد هو ، بالضرورة ، خط الانسان، الخط الذي لا يستطيع تجاوزه لانه كائن مندرج في طبيعة انسانية . نعم ، اننا ، في هذا المجال ، امام حتمية مطلقة وامام حد معين ، كما اننا ايضاً امام شيء معرّف وشيء قابل للتعريف . نعم ، ولكنه لا يوجد شيء من هذا القبيل خارج مجال الطبيعة الانسانية .

ثم ماذا يقصدون بقولهم ان ماهية زيد او عمرو تصبح مكونة في نهاية وجوده ؟ وهل هي بالفعل كذلك ، مع انه

يستطيع بلوغ القمة في سن الخمسين او الستين مثلاً ، كما يستطيع ان ينحط بعد ذلك !

الحقيقة ان ليس بالامكان التكلم عن ماهية فرد من الافراد. ان الانسان في اي ظرف من ظروف وجوده ، عند ولادته او موته او عند اية مرحلة من مراحل حياته ، هو ذلك الفرد الموجود وجوداً مباشراً والذي به تتعلق تحقيقات وكيفيات وعوائد متعددة...

ان ما نستطيع قوله عن الانسان هو انه يصبح اكثر تحديداً واكثر تعيناً من ذي قبل . اما ما هو ذلك الانسان بمفرده فليس له قيمة كونية ، لان فكرتي عن زيد والتصور الذي يمكن ان اكوّنه عنه ليس سوى تصور فريد singulier لا ينطبق الا على زيد وعليه فقط . اما اذا حاولت ، بحركة من خيالي ، ان اعمم تصوري عن زيد بحيث اجعله تصوراً كونياً فاني بهذه المحاولة اجعل من زيد كائناً مثاليـــاً لا وجود له في الواقع بل في الذهن فقط .

عندئذ نقول انه ليس لدينا عن زيد تصور مطـــابق له ، فالانسان في ذاته سر غامض. وماذا نقول عندئذ عن ذلك الفرد الانساني ، من حيث شخصيته والصفة الخاصة باعماله التي هي اعمال زيد وحده ، اعمال لا نجدها عند اي شخص آخر ؟

نظن ان نوعـاً من الدقة في استعمال الاصطلاحات الفلسفية

قد يسمح لكتاب اليوم بتحاشي كثير من الغوامض والابهامات الخطيرة .

* * *

ويقول سارتر : « ان الانسان يوجد قبل كل شيء . انه يلقى ذاته ويبرز الى العالم ثم يعرف بعد ذلك » . (صفحة ١٦)

« وهكذا فلا وجود للطبيعة الانسانية لانه لا وجود لتصور الهي لها » (صفحة ١٦)

نجيب عن الفكرة الاولى بان الانسان غير قابل للتعريف في كل مراحل تطوره الشخصي .

اما الفكرة الثانية ، فنتساءل حيالها قائلين : هل يكون قول سارتر « الله غير موجود » موضوعة Postulat يفرضها من اجل نفي الطبيعة الانسانية ام يكون نفيه لهذه الطبيعة نتيجة لنفيه وجود الله ؟ .

وحتى لو سلمنا بفرضية عدم وجود الله فما الذي يسمح لسارتر بنفي الطبيعة الانسانية ؟ واذا كان هو لا يتصورها فالفلاسفة وكل انسان له بدء تفكير ميتافيزيكي يتصورون هذه الطبيعة .

اما اذا لم يكن هنالك اله يتصورها من جهته (والله بتعبير دقيق لا يتصور الطبيعة الانسانية) فالمفكرون يستطيعون ان يفعلوا ذلك وسارتر من جملتهم . ان كل مؤلفاته تشهد بذلك بالرغم مما يدعيه .

هذا ورفض مفهوم الطبيعة الانسانية الكونية ليس بدعة في هذا العصر بل نجده في كل المذاهب الاسمية والظاهرية في العصر الوسيط . اما اثبات التصور الكوني الخالص Concept universel pur اي فكرة طبيعة يبدعها الفكر دون اي اساس واقعي ، فهو اثبات موجود لا عند الفلاسفة بل في المذاهب التصورية الكانتية فقط .

ان الفلاسفة ، مع قولهم بان حقيقة ذلك التصور هي فقط في ذهن الانسان الذي يتصوره ، يشددون ايضاً بدقة على ان التصور موجود شكلياً في الذهن الانساني وواقعياً في الكائن الفردي العيني ، اي في الكائن الموجود .

هذه المسألة ، كما ترون ، ليست سوى مسألة الافكار العامة Universaux وهي المسألة الشهيرة التي تناقش فيها الفلاسفة كثيراً في العصر الوسيط بنوع خاص .

ولكن سارتر اذ يرد على التصورية الكانتية بشكل صحيح يتغافل عن جواب الفلاسفة. ومن المؤسف ان يكون المفكرون على علم بمختلف المذاهب الفلسفية وان يجهلوا الفلسفة[1] مع ان

---

(١) الفلسفة ، بالنسبة للمؤلف ، هي ذلك التيار المنبثق عن ارسطو والمتصل بالعصور الحديثة من خلال فلسفة القديس توما الاكويني . انه يمثل ، في نظره ، التراث الحق والفلسفة الخالدة لذلك فهو يدعوه بالفلسفة La Philosophie
المعرب

معرفة الفلسفة تساهم بشكل مناسب وبكل تأنٍ في حل المسائل التي تُطرح على الفكر الانساني .

* * *

« الانسان موجود فقط ، ليس كما يتصور ذاته ، بل كما يريدها وكما يتصورها بعد الوجود » . « ليس الانسان في ذاته الا ما يفعل » . (صفحة ١٦ – ١٧)

لا شك اننا هنا امام رد فعل صحيح ضد مختلف النزعات الحتمية التي انتقصت من قيمة الانسان اذ نفت عنه طبيعته ككائن عاقل متمتع بارادة حرة. ومن هذه النزعات ، الحتمية البسيكو – فيزيولوجية، déterminisme psycho - physio-logique في القرن التاسع عشر ، التي كانت ترجع كل الظواهر النفسية الى اصول فيزيولوجية، من مزاج شخصي ومركب عصبي عضلي ومركب آخر نسيجي او غددي . ومنها ايضاً الحتمية السوسيولوجية déterminisme sociologique التي تدعي بان الانسان من صنع البيئة التي ينمو ويتطور فيها . فالانسان، في هذه النظرة ، ليس سوى كائن يتلقى الالزام الاجتماعي فينسخ ذاته على صورة المجتمع ، دون اية اصالة او اية شخصية تميزه بنوع خاص عن الآخرين .

ولكن رد الفعل هذا ، الذي يقوم به سارتر ، لا ينقذ شيئاً بل ينقلنا ، بسبب شدته ، الى الطرف الآخر ؛ الى روحانية زائدة وفردية بشعة ، تلك الفردية التي قاومتها النزعة

السوسيولوجية بشدة . وهكذا نرى ان الالتجاء الى المذاهب الفلسفية لا يفيدنا شيئاً ومن الواجب ان نعود الى الفلسفة حتى نفهم حقيقة الاشياء ونتجنب كل كلام باطل متناقض .

يقول لنا سارتر : ليس الانسان في ذاته الا مـــا يفعل . ولكن هذا غير ممكن ، لا من الناحية النفسية ولا من الناحية الميتافيزيكية . فاذا وصفنا سلوك الانسان ونموه وتمام وجوده لا نكون قد فسرنا الانسان بكليته، بل يبقى علينا البحث عن علة وجوده ومعنى كماله .

صحيح ان الانسان ليس مكوناً منذ بدء وجوده ولكنه كائن il est بمجرد وجوده ، اي بمجرد انبثاقه عن علة خاصة ، عن فعل يجعله موجوداً . وليس من المهم هنـــا ان يكون الانسان على شكل او آخر بل المهم انه كائن وان كينونته في حد ذاتها نوع من النظام والكمال .

نعم ، ان باستطاعتـنا الا نقر بوجود شخصية حقيقية في الكائن الموجود منذ ولادته . ولكن لا يسعنا ان ننكر قوى الوجود الكامنة فيه ، تلك القوى التي ستنمو فيما بعد ، باشكال مختلفة قد تحقق الاتساق او لا تحققه .

واذا انحنينا على سرير طفل ولحنا ابتسامته العذبة ونظراته المتقدة المتفتحة على صفاء هذا العالم ، فاننا لا نتوقف على ما هو ذلك الطفل ، لاننا ننفي ، عندئذ ، ما سيكونه فيما بعد ، بل ،

بالعكس، نثبت قوة حريته ، تلك الحرية التي تستطيع ، اثناء نموه، ان توقف ميولاً وتحقق اخرى وان تصلح اتجاهاته العميقة فتغيرها تماماً ان سلباً او ايجاباً .

ومع كل ذلك لا نستطيع سوى الاعتراف بان ذلك الطفل محدد من وجهة معينة، اي انه في وجوده الواقعي محدد بطبيعته الانسانية ومحصور في مجال معين . وهذا يعني انه معرف في المجال الانساني فقط ، اي انه لا يستطيع تجاوز ذاته نحو نوع من الانسان الاعلى، كما لا يستطيع الخروج عن طبيعته الانسانية الى مستوى حياتي منحط . انه مولود من اجل حياة معينة وبحسب طبيعة معينة ، وهو لا يستطيع ان يكون سوى كذلك .

اما القول بان الانسان هو كما يصنع ذاته فقط ، فهو ، من الناحية الانتولوجية ، تأكيد مطلق للصيرورة الانسانية . اننا ننفذ ، من هنـا ، الى الفلسفة البرغسونية ، الى فلسفة الحركة الخالصة. ولكن الصيرورة devenir ليست علة نهائية فهي لا تفسر شيئاً ولا معنى لها بمفردها . ان الانسان لا يصبح الا كما هو عليه والصيرورة قائمة فقط بالنسبة للكينونة . انهـا من ضمن الكينونة ، موجودة بين مرحلتين او بين حالتين من حالات الكائن ذاته .

ان الانسان ، بمجرد وجوده ، كائن بالفعل ؛ ووجوده تحقيق اولي لكينونة مصيرهـا الكمال ، بل هو ذلك الكمال

الاولي . لكن الكمال يفرض الكينونة وهو لا يضاف الى الصيرورة من حيث هي صيرورة ، اي انه لا يضاف الى الاستطاعة الخالصة Puissance pure . اما الكمالات الاخرى، من حاضر ومقبلة ، فليست سوى نتيجة لذلك الكمال الاولي الذي هو ، بالنسبة اليها ، اساس وينبوع ؛ اساس يتيح للحرية ان تعمل فتوجه مصير الانسان الموجود .

ان الوجودية ترجع في النهاية الى الحرية . ولكن الحرية ، كما تفهمها الوجودية ، مكتفية بذاتها وغير متعلقة بأي شيء آخر. انها من دون اساس ، لانها حرية سابقة للكينونة بل منفصلة عنها. والحرية التي من هذا النوع لا تفسر ولادة الانسان ونموه بل هي نوع من الحرية الزائفة التي تذكرنا بعضوية برغسون والتي هي مجرد عودة الى الحتمية .

وهكذا نرى ان الوجودية ، بالرغم من مزاعمها ، عاجزة عن تخليصنا من الحتمية . والصفة الخاصة لكل الحركات الفلسفية التي هي بمثابة رد فعل زائد هي انها ترجعنا الى نقطة كانت تريد تحطيمها بالذات . اما الشيء الذي تتميز به المذاهب الفلسفية الحديثة فهو استعمالها لمختلف التعابير الفلسفية ، مفرغة من كل معنى بدئي . انها تفعل ذلك اما لتغطية خطأ وقعت فيه او لستر وهم خلقته واشاعته .

نعم ، لقد رأينا كيف استعمل برغسون ، في نقده ، تعابير الفلسفة الكلاسيكية وكيف انه حور وبدل كل معانيها.

فالكلام عن الحرية ، اذا كان لا يعني بذلك سوى العفوية الخالصة والدفعة الحيوية الاولية ، فهو يجد ذاته نوع من الحكمة ازاء القائلين بالحتمية . ولكنه بدون شك خداع للقارىء والمستمع ، خداع قد لا يكون مبنياً على نية سيئة .

الفصل الثاني

المشروع والاختيار

« الانسان في البدء مشروع وجود يحيا ذاتياً » . (سارتر ، صفحة ١٧) .

ان الانسان ، كما يقول سارتر ، ليس شيئاً تافهاً بل هو مشروع وجود يرتمي بذاته في المقبل ، وهذا ما يكوّن عظمته ونبله وكرامته . ولكن ماذا يعني الوجوديون بأن الانسان مشروع قبل كل شيء وان لا شيء موجود قبل ذلك المشروع؟

لنوضح ذلك بلغة مفهومة فنقول : ان الانسان ، وهو كائن عاقل ، حر ، سيد لأفعاله ، يرتمي بذاته في المقبل ويعي ذلك الارتماء . فباستطاعته ان يفعل ذلك بمقدار ما هو كائن . اما النبات ، مثلاً، فلا يستطيع ان يقوم بذلك لانه محدود في مجال حياة بسيطة رتيبة . انه كائن لا وعي له يمكننا رميه في المقبل

ولكنه ذو ماهية ادنى من ماهية الانسان .

والاستطاعة نوع من الكينونة ، بل هي نوع من الكينونة المعينة . لذلك كان القول بان الماهية تتكون في نهاية الوجود المحقق قول متناقض . اننا لا نستطيع تصور الماهية الا وهي كائنة ، اي من حيث هي ماهية محققة وموجودة .

القول بان الوجود سابق للماهية صحيح ، ولكن في مجال المعرفة فقط . اما في المجال الانتولوجي وهو مجال الكينونة فالعكس هو الصحيح ، اي ان الماهية هي التي تسبق الوجود . انها تسبق فعلاً ذلك التحقيق المتوالي المتقدم او المتأخر ، تحقيق الكائن الذي يعمل والذي لا يستطيع سوى ان يعمل بحسب كينونته وبحسب ما يمكن ان يكونه في المقبل .

ويقابل سارتر ، من جهة اخرى ، بين مشروع الكينونة وبين ارادة الكينونة . فالارادة هي ، بالفعل ، تقرير واع ؛ ولكن سارتر يعي ايضاً ان كل قراراته لاحقة للأفعال التي بها يكون ذاته ، اي ان العقل والارادة يلعبان دورهما بعد صنعه لذاته وقذفه لها في المقبل .

وما الذي يقذفه كذلك ؟ ألعلها حريته ؟ ولكن الحرية لا تفعل قبل العقل والارادة لانها مضافة الى ملكتنا العقلية .

ألعلها ، اذن ، نزعاته وميوله في صميمها ؟ هذا هو المحتمل . عندئذ لا يكون ارتقاء الانسان في المقبل سوى ارتقاء انفعالي ،

اذ يكون مدفوعاً بما ندعوه الحتمية البسيكو - فيزيولوجية .

لا شك ان الوجودي ، في مشروع وجوده ، منفعل ، بل هو واع ذلك الانفعال الكلي . ومن البدهي انه ما زال يفوق اي شيء آخر في الطبيعة ولكنه تفوق هزيل اذا ما أصر على استبعاد كل فاعلية عقلية وارادية ، اي كل فاعلية انسانية حقيقية.

وهكذا فليس في الوجودية اي تقدم ، بل نحن ما زلنا موجودين في مجال الحتمية البسيكو - فيزيولوجية التامة .

اننا قد نتوقف ، كما يفعلون في علم النفس ، على عادات الانسان وذكرياته وصور خياله ثم على عاداته الفكرية والحركية ، فنقول : من الممكن ان يخلق كل ذلك نوعاً من الحتمية عند الانسان ، اذ يمكن اعتبار مجال الحالات اللاشعورية والحالات التي تحت الشعور ينبوعاً عميقاً لفاعليتنا . ان الانسان يكتسب بذلك قوة جديدة ترفع من مستواه بسبب وجوده الماضي وتحقيقاته السابقة ، اي بسبب ما فعله وما حققه من ذاته . فوجوده المقبل متعلق بالماضي الذي عاشه والذي ترك في نفسه آثاراً عميقة . انه سيستلهمه في كل نواحي فاعليته ، من خيال مبدع وتصورات وافكار متجددة، وسيستند اليه بقوة في مشاريعه الجديدة كما يفعل العالم المتمكن من معلوماته المكتسبة.

ولكن كل ذلك ليس علة للتحقيقات المقبلة بل هو شرط لها. واذا كان الانسان مثقلاً بذاته المكتسبة moi acquis فهو ليس

مجذوباً بها، بل انه يستخدمها كما يشاء بحسب ظروفه ومتطلباته. انه يفعل ذلك على نمط انساني فيحكم عقله بتروٍ ثم يتوجه الى ارادته التي تظل ارادة حرة .

والآن نتساءل : هـــل ارادة الكينونة ارادة لاحقة ؟ اني عندما اريد ان اكون على نمط معين ، استطيع ان اريد ذلك ، بشكل واع ، بالنسبة الى كينونتي الحاضرة ؛ اي بالنسبة الى ما حققته من ذاتي وما اكتسبته من قوى مختلفة ، وبحيث اصبحت ارادة الكينونة عندي اكثر تنوعاً واكثر حزماً من ذي قبل . نعم ، من الممكن ان تكون قراراتي اليوم متعلقة بوجودي السابق ، فأفعالنا تلحق بنا ، كما يقول المثل . انها تنطبع فينا بعمق وتميل بنا الى القيام بأفعال جديدة مرتبطة بالافعال الاولى . ولكن من الخطأ ان نبالغ في الحكم على تأثير الماضي الذي عشناه في نفوسنا .

وهل يمكننا التسليم بان العقل والارادة لا يتدخلان اثناء تحقيقنا لذاتنا ، اثناء كوننا مشروعاً يحيا ذاته ، على حد قول سارتر ؟ وما هو الشيء الذي لا نتجاوزه ؟ هل هو **الكوجيتو** الديكارتي ام الذاتية ؟ انـــا في كلتا الحالتين نقع في **مثالية** فارغة .

صحيح « ان المشروع الذي يحيا ذاته » هو نوع من المثال الواعي ولكنه مجرد من العقل والارادة. انه شبيه **بمستوى الحلم** plan du rêve الذي تكلم عنه برغسون مقابلاً اياه مع مستوى

العمل Plan de l'áction . انه عمل انتقالي يلزم قوى الانسان الجسدية ولا يلزم قواه الحقيقية التي بها يتحقق الفعل الانساني المتميز ، ألا وهو الفعل العقلي المتصف حقاً بالارادة والحرية .

اني قد اجد في ذلك المشروع الذي يحيا ذاتياً افعالاً غير ناضجة واندفاعات غريزية ونزعات سطحية ، تثبت وتفرض ذاتها كثمرة من ثمار هواي و كشهوة تروي غليلها بغض النظر عن كل القوانين الممكنة . اننا هنا ازاء حتمية عمياء . هذا واذا كانت تلك الذاتية ترجع في نهايتها الى افعال عفوية لا يسأل عنها الانسان فالانسان خاضع، عندئذ ، لحتمية شبيهة بالتي تتحكم في مصير الحيوان ، مع وجود فرق بالدرجة فقط بين الاثنين .

واذا لم يكن خارج تلك الذاتية ، وهي بجد ذاتها مزية انسانية ، سوى عمل انتقالي هدفه تحقيق شيء خارجي ؛ فكيف يمكننا التكلم عن ارادة الكينونة وعن تقرير واع مباشر ؟ اننا في هذه الحال نلجأ الى استعمال تعابير لا تحمل في طياتها اية دقة او اي شيء انساني بالفعل. وجل ما في الامر ان ذلك « التقرير الواعي » الذي يضاف اضافة خارجية يمكننا نسبته الى الانسان الصانع Homo faber وهو الانسان المتصف بالذكاء العملي ، اي بذكاء لا يسمح بتمييزه فعلياً من الحيوان الحذق .

ولو كانوا يعنون بالذاتية ذلك التحقيق الفعلي البطيء للذات الانسانية ، التي تتكون بالوجود الآني وفيه ، اي التي تتكون بالافعال المقررة وغير المقررة بحرية ، لكانوا يملكون ، عندئذ،

مفهوماً اصح عن تكوّن الشخصية الانسانية. ولكان باستطاعتنا ايضاً ان نقول بتعبير دقيق ان كل واحد منا يصنع ذاته بوعي، متكاملاً في حياة تتسع وتغتني باستمرار .

وهكذا يصبح الانسان ، ببنائه لذاته ، سيداً مسؤولاً عن كيانه العميق وكماله النهائي .

ان هذا الكلام قــد يبدو مبتذلاً بالنسبة لكثير من المفكرين المعاصرين الذين يتجاهلون تراث العقل الانساني خلال العصور ويسيرون خلف البدع والافكار الغريبة .

* * *

« **الخطوة الاولى للوجودية هي ان تضع الانسان امــام كينونته وان تضع عليه مسؤولية وجوده الكلية** ». (سارتر، صفحة ١٨) .

لا شك ان كينونتي متعلقة بي . ولكن اذا كانت ارادتي تتبع ما تكوّن مني حتى الآن ، فكيف اكون مسؤولاً عن افعالي وعن وجودي ، وكيف اكون مسؤولاً عن « ماهيتي » النهائية ؟

واذا كان ما صنعته من ذاتي ناتجاً عن ذلك المشروع الذي هو مشروعي فلست مسؤولاً عنه بالفعل، بالرغم مما يقوله سارتر. وسبب ذلك اني، في نظره، مقذوف في الوجود بمركب غامض هو مركب اللاشعور والذاتية العفوية . اني ، في النهــاية ،

اصبح غير مسؤول عن وجودي باكمله .

الوجودية محقة في تأكيدها على ضرورة مواجهة الانسان لكينونته وفي طلبها منه ان يتحمل وحده مسؤولية وجوده . ولكن هذا غير ممكن الا اذا كان الانسان حراً اثناء صنعه لذاته ، اثناء شروعه بالوجود .

والانسان حر عندمـــا يسيطر على ذاتيته ، ولكن هذه السيطرة لا تتم بافعال عفوية انتقالية بل بافعال روية، اي بافعال عقلية وارادية تسمح له بتصور الوجود وتحقيقه في مجال نيّر حر.

واذا حصل لي ان ارفض كل تأمل وكل تقرير ارادي شخصي فاني ما زلت مسؤولاً عن وجودي الذي يجري في نوع من الظلمة ومسؤولاً ايضاً عن ماهيتي الحاضرة . اما ما يختص بالافعـال العفوية الصادرة عن ذاتيتي ، تلك الذاتية التي لا اتجاوزها والتي لا استطيع ان اتجاوزها ، فاني لست مسؤولاً عنهـا . وسبب ذلك انها غير متعلقة بالعقل والارادة بل هي مجرد حركات القوى الانسانية التي في داخلي . اني لست مسؤولاً عن سوى الافعال التي اقوم بها والتي اقررها بشكل واع .

ان كل فيلسوف حقيقي يرى هذه الاشيـاء بشكل اكيد وقليلون هم الاشخاص الذين لا يعون ذلك بوضوح .

لذلك نحن ننضم الى الوجوديين لنقول للنـاس : « اجتهدوا دائمـاً ان تنظروا الى الحالات المكونة لشخصيتكم على انهـا

حالاتكم بالذات . انكم تكونون كما اردتم ان تكونوا وكما تقررون وتصممون ان تكونوا . فالانسان يتوقف كثيراً عند تأثير البيئة الاجتماعية ويبـالغ فيه ، ومن الضروري جداً ان تقاوموا ذلك الضعف وذلك التراجع في الحياة » .

ولكن كل ذلك يتطلب حرية حقيقية يستطيع بها الانسان تخطيط مراحل وجوده وتحقيقها . وان لم نؤمن له تلك الحرية الحق فكلامنا كله فارغ .

* * *

« الانسان يختار ذاته باختياره ايضـاً بقية الناس » .

(سارتر ، صفحة ١٨) .

الا يقصد سارتر بقوله هذا ان الانسان اذ يختار ذاته يختار ايضاً بقية الناس ؟

(٥) ولكن هذه الفكرة ليست جديدة لانهـا عودة الى فلسفة كانت ؛ عودة الى الامر المطلق impératif catégorique ، وهو الحكم القطعي الصادر عن العقـل العملي المستقل الذي يعبر عنه كانت بقوله : « اعمل دوماً بحسب فكرة يمكنك ان تجعل منها قانوناً كونياً شاملاً » . ان هذا الحكم القطعي هو ، بالنسبة الى كانت ، الشكل الكوني المطلق لكل اخلاق ممكنة .

ولكن أليس من باب الادعاء الخـالص ان نجعل من العقل الانساني او من قوة الاختيار عند الانسان شيئاً مطلقاً يكون القاعدة الوحيدة لكل فاعليته ؟

انه ادعاء فارغ لانه مخالف ، بالواقع ؛ للتجربة اليومية . فلا يخطر على بال اي انسان يختار عملاً من الاعمال ان اختياره هو بالوقت ذاته عن الآخرين . ولكني استطيع القول من جهة اخرى، اي من الناحية النفسية والاخلاقية ، ان زيداً او عمرواً عندما يختار ذاته ، مثلاً ، كرجل وفيّ لامرأته، يود ان يكون كل الازواج مثله ، في حالة تفاهم تام مع زوجاتهم. وقد يكون زيد واعياً القيمة الاجتماعية لذلك الاختيار وواعياً انه مثل حي في البيئة التي يعيش فيها .

ولكن الشيء الهام الذي يعلمه زيد والذي يتغافل عنه سارتر هو ان بقية الناس لا يمكنهم ان يختاروا ذواتهم على الشكل المرغوب فيه الا بخضوعهم الى ناموس عقلي له ، بحد ذاته ، قيمة كونية[1].

وليس الامر كذلك مع صانع الخير فقط بل مع صانع الشر ايضاً الذي يود ويريد احياناً ان يكون كل الناس مثله . انه يصنع لذاته ضميراً خاصاً يبرر بواسطته كل افعاله السيئة .

* * *

« بهذا تكون مسؤوليتنا اكثر بكثير مما نظن لانها تلزم الانسانية جمعاء » . (سارتر صفحة ١٩)

لقد ميز الفلاسفة ، بالنسبة لافعال الانسان ، المسؤولية

(١) هذا يعني ان كل انسان يختار ذاته فقط ، اختياراً عقلياً واعياً .

الاخلاقية من المسؤولية الاجتماعية . فافعالنا لها مدى اجتماعي لا ينكر . ولكن ماذا تصبح المسؤولية الاجتماعية اذا لم يكن الانسان مسؤولاً من الناحية الاخلاقية قبل كل شيء ؟

ان سارتر لا يقول شيئاً عن المسؤولية الاخلاقية الاولية ، وهذا يعني انه لا يضع اساساً للمسؤولية الاجتماعية التي تفقد قوتها بسبب ذلك .

لقد تكلموا كثيراً عن مسؤولية الانسان الاجتماعي ، عن مسؤولية رب العائلة، مثلاً ، او عن مسؤولية الكاتب. ولكنها مسؤولية لا توجد فقط عند الآمرين بل وعند المأمورين ايضاً . والوجودية مصيبة في تأكيدها هذه النقطة ولكنها لم تبدع بذلك شيئاً ، بل تأكيدها ضعيف ، بحد ذاته ، لانه يتناول مفهوماً منعدم الاساس .

هذا ونلاحظ ، من جهة اخرى ، ان سارتر لم يستعمل مفردات كانت ولم يتكلم عن ناموس كوني ، بل انه ، كما يبدو لنا ، يبغي الابتعاد عن الاخلاق الشكلية . انه يكتفي بقوله هذا : « اني ابدع صورة عن الانسان الذي اختاره » ، ثم يبقى في النظرة الظاهرية Phénoménisme مع انه يتبنى ، بحسب قوله، التصورية الكانتية. الا يقول فيما بعد : ان الانسان مشرع لذاته ومشرع مختار ؟

الفصل الثالث

القلق

« الانسان قلق » . (سارتر صفحة ٢٠)

من البدهي ان ينشأ القلق في حالة كهذه ، عندما يتم الاختيار بعيداً عن كل تأمل واع . فالاختيار ، عند سارتر ، لا يثيره اي شيء ولا يوجهه اي انسان ، بل يتم في مجال اللاوعي ، ممتزجاً بعفوية مطلقة .

ويحتاج الانسان في وجوده الى قواعد واشارات . فاذا انكر هذه القواعد ورفض رؤية تلك الاشارات فقد طمأنينته ، لان اختياره لا يكون ، عندئذ ، مبنياً على شيء . واذا كان الاختيار منعدم الاساس وكانت المبادىء والقوانين مرفوضة والسلطة محذوفة، فهل يبقى لدينا سوى الميوعة وعدم الاستقرار، سوى الاضطراب والقلق الدائم ؟

نحن لا ندعي ان بامكان الاخلاق التي تنص على مبادىء معينة تأمين التطبيق بسهولة وراحة ، فالواقع شيء مركب والاختيار ما زال قائماً بالرغم من وجود تلك المبادىء . ان كل وضعية واقعية هي وضعية نوعية ولا احد يستطيع القول بان حل اية مشكلة انسانية يتم بتطبيق المبادىء تطبيقاً آلياً .

ان الاخلاق المبدئيـــة لا تحل كل المسائل الممكنة دفعة واحدة. انها ناموس مرب ، ونور يسهل الطريق ، وسند ومعونة .

اما الاختيار من حيث هو تأمل واع وتقرير ارادي ، فهو في كل الاحوال ، من صنع الذات الانسانية . ان الانسان يرجع ، في كل اختياره ، الى معان انسانية مشتركة بين البشر فيجد امامه اشارات يستطيع تأويلها والاستنارة بها .

افيكون للقلق مجال عند ذلك الانسان المتروي ؟ كلا . ولكن لا بد من وجود نوع من الاضطراب في نفسه عندمـــا يبحث عن النور . انه اضطراب يزول بمجرد عثوره على حـل للمسألة . ولكن هذا لا يعني ان الحل نهـائي ، بل المهم ان يكون حلاً متكيفاً مع الوضعية المباشرة بذاتها ومطابقاً لناموس الافعال الانسانية الثابت .

نحن نقول بوجود اشارات يستخدمهـا الانسان في اختياره لافعاله ، في اختياره لذاته . وهذا ما ينكره سارتر في رجوعه

الى موضوعة كير كغارد ، وهي الموضوعة المستخرجة من محنة ابراهيم .

* * *

« لكل واحد منا ان يتساءل: هل هو ابراهيم بالفعل وهل الملاك ملاك بالحقيقة؟ و كيف يثبت لي ذلك ؟... اني لن اجد اي اثبات واية علامة تقنعني » (سارتر صفحة ٢١ - ٢٢).

نعم ، هل انا ذلك الشخص المكلف باتمام رسالة في العالم بحيث يكون تصوري للانسان واختياري له مفروضين على البشر ؟ ومن اقر بسلطاني في ذلك الاختيار حتى تكون الانسانية مرتبطة ومسيرة بافعالي ؟

ان سؤال سارتر لا يدهشنا ، فهو من صلب مذهبه، بل يذكرنا ايضاً بالمذاهب السابقة كمذهب ديكارت مثلاً . فما هو الاحساس la sensation بالنسبة للديكارتيين المحدثين ؟ ان الجواب عن هذا السؤال الاولي يقرر كثيراً من المسائل اللاحقة.

يرى ديكارت ان الاحساس حالة شعورية ، اي انه شيء لا مادي ، بل مجرد تبدل في الادراك . فالانسان يفكر ويحس ويعرف وينسى ويحب ويريد دون موضوع لهذه الحالات المختلفة . اما ما هو اولي وغير قابل للشك ، بالنسبة لديكارت ، فهي تلك الحالة الشعورية بعينها .

اني لا استطيع معرفة شيء آخر سوى ذلك التبدل ، أي

يقول ديكارت

اني لا اعرف سوى نفسي ، اذ ليس بامكاني الخروج من ذاتيتي او تجاوزها .

واذا أضفت لهذه الاحساسات مدى فذلك يتم ، عند كانت ، بحسب بنيـة الأنا ، اي بحسب المقولات الذاتية السابقة للتجربة والمكونة لحساسيتي . امـــا الفلاسفة الآخرون كالولاديين Génétistes فيعتبرون تلك الاضـــافة نتيجة للتركيبات التجريبية .

وعلى كل حال ، لسنا هنا امام شيء سوى معرفة مثالية ، معرفة ذاتية تماماً تؤدي بنا الى نسبية كل معرفة ومحاكمة وعلم . انـــا نقع في فلسفة الشك ثم في فلسفة اللامعرفة .

فهل للعالم الخارجي وجود بحد ذاته ؟ يقول البعض : نعم ، ولكنهم يضيفون الى ذلـك انهم لا يعلمون ولا يستطيعون ان يعلموا عنه شيئاً . اما خلفاء كانت ، فيقولون ، بالعكس ، ان العالم الخارجي لا وجود له بحد ذاته .

اما نتيجة ذلك منطقياً فهي ان لا علامات في السماء او على الارض ، اذ لا يأتيني اي تأكيد من الاشياء مباشرة ، لا في الاحساس الاولي ولا في الادراك الناضج الذي يليه في ذهني . واذا وجدت علامة ما فأنا الذي اقوم بتأويلها وانا الذي اعطيها معنى ، اي انه لا وجود في هذه الحال لعلامـــات طبيعية بل لعلامات اصطلاحية فقط .

وهذا يعني ان العلامة الاصطلاحية لا تفيد شيئاً . فاذا شككت بالعالم الخارجي وجب عليّ ان اشك ايضاً بكل علامة تأتيني منه لتدلني على طريق حياتي وتؤكدني في المهمة التي وجدت من اجلها . لذلك ارفض كل ناموس خارجي يريد ان يكون قاعدة لاعمالي البشرية ، ولا شيء يستطيع التأكيد بأني كابراهيم ، اي ذلك الانسان الذي القيت على عاتقه مهمة معينة . نعم ، ليس هنالك ، عند الوجوديين ، سوى القلق . فقلق قبل الاختيار وقلق في الاختيار وبعده .

ان الوجودية ليست مسؤولة بمفردها عن تلك الفوضى غير الانسانية ، بل ان جذورها موجودة في كثير من الفلسفات السابقة كفلسفات ديكارت وكانت وهيجل . بل تبدو لنا الوجودية وكأنها نهاية ذلك الخط ، اي نهاية ذلك « التطور » الذي يطيح بالتراث الانساني الحق ويرمينا في هوة اللامعقول ، اللامعقول الذي يبشر به هايدجر وغيره من الفلاسفة .

* * *

« انه قلق بسيط يختبره كل الذين تحملوا مسؤوليات » .
(سارتر ، صفحة ٢٢) .

كلا ، ليس القلق ، في نظرنا ، شرطاً للعمل . فمن واجب الانسان السائد افعاله ان يتحرى الغاية التي يسعى اليها .

انه يعمل ببصيرة ، عالماً بكل الوسائل الموافقة والامكانات التي في متناوله ، وعالماً ايضاً بالعقبات التي قد تعترضه .

ان ذلك الانسان يعمل بروية والروية تفرض نوراً عقلانياً وفحصاً دقيقاً للدوافع الموضوعة في الميزان ثم مقارنة حكيمة بينها .

واذا نظر الانسان من جهة اخرى الى ممكنات متعددة فهذا دليل على الفطنة لا على القلق . ان الاختيار يمكنه ان يتم في جو من الصفاء التام، وليست النفس الصافية تلك التي تنام ولا تبالي شيئاً ، بل التي اعدت ذاتها بحكمة وتعقل من اجل العمل المرسوم .

اما الاختيار ، عند سارتر ، فيتم ، كما يبدو لنا ، قبل الفعل الارادي الحر ، كأن الاختيار ليس فعلاً انسانياً . ولكن ايمكن لفعل انساني يلزم الشخص ازاء ذاته وحيال الانسانية ألا يكون سوى فعل ينبثق عن الشخص بكامله ؟

كلا ، ليس الممكن الذي نختاره ذا قيمة بمجرد اختيارنا له، بل نحن ، بالعكس ، نختار شيئاً لانه اصح من غيره ، ونختاره لان قيمته في ذاته ومن ذاته . انها قيمة ليست متعلقة بنا ، بل بالعلل الداخلية والخارجية التي تبنيها وتفسرها .

ولكن هذا لا يمنع وجود اناس كثيرين يختارون دون روية فيتخبطون في القلق ويتعلقون باختيارهم هذا كما يتعلق

الغريق بمركب النجاة . انهم يثابرون على المسير في الظلماء بالرغم من كل شيء .

وهكذا فقلق الوجودي هو قلق انسان لا يلعب العقل عنده اي دور . انه يعمل بحسب هواه، تحت ضغط العوامل الانفعالية المركبة التي تجعل كل افعاله بعيدة عن الحكمة . ان القلق شيء حتمي في كل مذهب ينكر نبل الانسان الحقيقي .

الفصل الرابع

الهجر

« نود القول فقط ان الله ليس بموجود وان علينا استخراج النتائج الناشئة عن ذلك حتى النهاية »(سارتر ، صفحة ٢٣)

لا شك ان موقف الوجودية هنا منطقي اكثر من موقف الاخلاق العلمانية ، تلك التي تستبدل مفهوم الله بمفهوم لا شخصي مبهم هو نوع من القوة العمياء والقانون الذي يفرض نفسه على الجميع . ان الاخلاق العلمانية ، بكل انواعها ، مليئة بالمفاهيم القبلية التي تصدم حسّنا السليم . واذا كان سارتر لا يريد تلك المفاهيم فهو ليس بمخطىء ، لانه اذا كان الله غير موجود فلا شيء يستطيع الحلول محله ، لا الانسانية ولا المجتمع .

ان رد الفعل الوجودي ضد نزعة القرن التاسع عشر الراديكالية هو رد فعل قوي . ولكنه ليس رداً فاعلاً ، لانه

اذا كان الله غير موجود فكل خير يبدو وكأنه اسطورة من الاساطير .

هذا ويقول سارتر، من جهة اخرى ، ان لا وجود لطبيعة انسانية معطـاة وجامدة . ولكنه قول لا معنى له لان كلام الفلاسفة عن طبيعة انسانية ثابتة لا ينفي وجود الحركة والتغير في طبيعة فردية معينة ، اي في ماهية موجودة . بل ان طبيعة الانسان الفردية تغتني بعلاقتها مع تلك الطبيعة الثابتة التي تنتج عنها سلسلة طبيعية من العمليات . فالانسان ليس كائنـــا مجمداً ومحدداً اي محكوماً عليه بان يبقى حسب طبيعته الاولى . ان في العالم كائنات موجودة وجوداً واقعياً عينيـــاً ، تحوي في ذاتهـــا قوة حياة لا توجد عند بقية الكائنات التي لا طبيعة لها (النبات والحيوان مثلا) .

نعم ، هنالك نوع من الحتمية تسمح لنـا بتصنيف الانسان في سلم الكائنات، ولكن هذا لا يعني انه معين قبْلياً. فالانسان موجود ليصنع ذاته مكتملاً في وجوده الانساني وبحيث لا يستطيع احد القول انه تام الصنع منذ البداية .

ان العقول الحديثة المشبعة بمفهوم التطور غير قادرة على فهم المعاني الاولية وتمييزها ، وهي المعاني التي تستعملها الفلسفة الحية لحل المسائل الانسانية الدائمة . انه لشيء مدهش حقاً ان يبتعد المفكرون عن بساطة المعاني ووضوحها .

* * *

(١٤) ويقول سارتر : انه لا وجود للحتمية لان الانسان حر بل لانه حرية (صفحة ٢٥)

لا شك ان الانسان حر من حيث طبيعته الانسانيـة وهو حر لبغتني في وجوده كانسان . ولكن ما هي تلك الحرية التي يصفها سارتر بانها سابقة للماهية ؟ انهـــا محض اباحية لا تستطيع مطلقاً ازالة الحتمية من الوجود .

لقد انكر سارتر الحتمية الطبيعية ، بل انكر الحتمية من اساسها. ولكنه عاد ، بالرغم من مزاعمه، الى وضع تلك الحتمية بشكل جديد فاصبحت عنـده حتمية الهوى وحتمية الدوافع العفوية المجردة عن كل روية .

ان الانسان يسير في وجوده بحسب شيء معين ، وليس هذا الشيء ، عند سارتر ، سوى مجموع تلك النزعـــات الكامنة في النفس الانسانية ، النزعات التي تشكل نواة غامضة لا يستطيع الانسان السيطرة عليها حقاً . ان **انسان سارتر** يعمل من دون ارادة حقيقية ، واذا وجدت الارادة عنده فهي لاحقة للفعـل وبالتالي لا معنى لها . انه انسان لا يعمل بحرية ، بل هو مدفوع وملزم من الداخل . وليست حريتـــه سوى تلك العفوية التي تكلم عنها برغسون والتي هي محض اندفاع حيوي .

انتـــا لنجد برغسون وهيجل في كل النواحي الغامضة من الفلسفات الوجودية الحديثة . فان قلنا : الانسان حرية ، فهذا

لا يعني انه ينمو تلقائيـاً بحسب ذلك الاندفاع الذي لا يتحطم بسبب تحريكه للانسان من الصميم .

ولكن الانسان الذي ينمو من تلقاء ذاته كما تنمو سنبلة القمح مثلاً ليس ذلك الانسان الحر او تلك الذات الانسانية التي يدّعون التأكيد على نبلها وكرامتها . ان الحرية المأخوذة بمعنى العفوية متعلقة بالكائن الحي ويوصف بها الحيوان والنبات .

اننـــا ننعت الحيوان والنبات بانهما معينان لانهما يعملان خارج تلك العفوية المكونة لحياتهما . ونقول ذلك ايضـــاً عن الانسان الذي يكون حراً على مثال الكائنات الدنيا.

* * *

« الانسان محكوم عليه بالحرية . محكوم ، لانه لم يخلق ذاته . وحر من جهة اخرى لانه مسؤول عن كل مـا يفعل بمجرد ارتمائه في العالم » . (سارتر، صفحة ٢٥)

ومن هو الذي حكم على الانسان بالحرية ؟ اهو الله والله غير موجود ، في نظر سارتر ، ام هي الطبيعة الانسانية وهذه منفية ايضاً في مذهبه ؟ وما هي تلك الحتمية الجديدة التي يحدثنا عنها سارتر والتي لا صلة لها بالحتمية الطبيعية كما فهمها كلود برنارد ؟

الانسان ، في نظر سارتر ، لم يخلق ولم يخلق ذاته بل انه ملقى في العـالم بالرغم منه . وقد تحدث برغسون عن ذلك من قبل عندما تكلم عن التطور المبدع. ولكن التطور عند برغسون

ليس معيَّناً ولا معيِّناً اذ هو تطور يبدع ذاته بذاته، وتطور حر بالضرورة لانه في ماهيته حرية .

اليست الوجودية ، كما تبدو لنا الآن ، قصاصاً لبرغسون ؟ بل اذا نظرنا اليها عن كثب تأكدنا من كونها فلسفة مادية على نحو جديد . انها تماماً كالفلسفة البرغسونية التي ظهرت كرد فعل ضد المادية الكلاسيكية ، مادية النزعة الراديكالية التي سادت عهد الجمهورية الثالثة في فرنسا .

ان وجودية سارتر فلسفة مادية صرفا تعبث بروحانية دقيقة جداً اذ تلوذ بحرية مشوهة فرضتها فلسفة برغسون في كل مكان حتى انها انعدمت تماماً .

لقد استغنى سارتر عن كل المفاهيم القبلية الموجودة في النزعة الراديكالية الشائخة، ونحن لا نلومه على ذلك. ولكن باي حق يعود الى وضع مفهوم قبلي جديد يدعوه بالحرية؟ باي حق يفرض علينا انساناً يلقيه التطور في العالم ويتصف حتماً بالحرية ؟

ان الحرية، عند سارتر ، موضوعة بحسب مفهومه عن المسؤولية . ولكن ما معنى تلك المسؤولية في ثوبها الجديد ؟ فمن الذي يتطلبها ومن الذي سيسأل ذلك المحكوم عن افعاله ؟ أهو الله والله ليس بموجود ام هي الطبيعة او العالم ؟

فاما ان تكون حرية سارتر مفهوماً قبلياً يذكرنا بالراديكالية العلمانية ، مفهوماً يجب على سارتر ان ينحيه من

مذهبه . واما ان تكون تلك الحرية من معطيات التجربة الداخلية ، معطية يشهد لها وعيه كانسان وهو الوعي الذي لا يمكنه الغياب تماماً حتى في الساعات التي تخط وتبنى فيها النظريات.

واذا كانت الحرية كذلك فكيف يحتفظ سارتر بشهادة شعوره في هذه النقطة مع انه يزدري شعور الآخرين ؟ واذا كان يعي مسؤوليته حقاً فما هو موضوع مسؤوليته وما هي الهيئة التي يكون مسؤولاً امامها ؟

الانسان ، في نظر سارتر، مسؤول تجاه ذاته فقط. ولكن ما معنى هذه المسؤولية اذا لم تكن هنالك اية صورة عن الانسان الا التي تبدع ذاتها بارتمائها دوماً في الوجود ؟ وكيف يمكن للانسان ان يكون مسؤولاً تجاه صورة عن ماهيته لا تكتمل الا في نهاية وجوده ، اذا صح لها ان تكتمل ؟

ان ما نستطيع فعله حقاً هو المقارنة بين عمل بلغ نهايته وبين مشروع عمل اولي ، دون ان يكون هنالك نوع من المسؤولية. فالمقارنة تسمح لنا ، عندئذ، ان نلحظ وجود تطابق او انحراف يجعل من الفعل شيئاً غير منسجم مع المشروع الاصلي ، ولا شيء غير ذلك .

ان يكون الانسان منطقياً مع ذاته وان يعمل في خط الصورة المثلى من اجل تحقيقها هو نوع من العمل المنسجم مع حتمية الوجود ولكنه عمل لا يتضمن اية مسؤولية . اما بالنسبة الينا ، اي بالنسبة الى عامة الناس ، فاننا اذا شعرنا بالمسؤولية

تجاه ضميرنا وتجاه الله فذلك لاننا نعمل او نسعى الى العمل بحسب احكام مرتسمة في سماء المعقولات . اما اذا كانت فاعليتنا تتحقق خارج احكام العقل ، اي خارج كل ناموس الهي او انساني ، فلا يكون لدينا عندئذ اي شعور بالمسؤولية ، لا تجاه ضميرنا ولا تجـــاه الله . ان سارتر ينفي المعقولات ولذلك لا يرى انه مسؤول عن اعماله .

افيكون المرء عندئذ مسؤولاً تجاه البشر بمجموعهم؟ ولكن سارتر سبق ان ابعد كل النواميس الالهية « المزيفة» وكل اصنام الراديكالية البورجوازية. لقد كان دوركايم Durkheim يقول : ان النزعة الاجتماعية تضع **المجتمع** la Société كأساس كوني، بدلاً من الله الذي كانت تضعه الفلسفة التقليدية. اما نحن فلا نقر هذا الاساس لانه قريب، والقيمة ، في نظرنا ، للاساس النهائي فقط .

لقد سعى دوركايم مع مدرسته الاجتماعية اجمالاً الى وضع اساس لمذهبهم . كذلك صنعت النزعة الراديكاليـة . اما سارتر فهو ليس فقط بعيداً عن ذلك الاهتمام بل يسعى ، بالعكس ، الى ازالة كل الاسس متكلماً عن مسؤولية لا معنى لهـــا . انه يعود الى مفهوم غامض غير محدد عن الانسانية والمجتمع .

واذا كنا موجودين على مستوى انساني بحت وكان كل الناس مثل سارتر يفهمون الحرية على انها اباحية فلسنا عندئذ سوى مجموع اباحيات تلتقي بعضها مع بعض فتتواجه وتتصادم .

واذا كان للاباحية حد فما علة هذا الحد ؟ انه حد اعتباطي موضوع قبلياً، والفرق بينه وبين الحد الموجود في الراديكالية ان هذا الاخير موضوع في البدء . اما الحد الوجودي فيأتي في نهاية المطاف ، كما عند كانت في اثباته لموضوعات العقل العملي .

هذا ونستطيع القول من جهة اخرى ان سارتر ليس خالياً من الضمير ، بل انه يشعر فعلاً بالمسؤولية الاخلاقية والاجتماعية، مسؤوليته من حيث هو كائن بشري ومن حيث هو ايضاً كاتب وفيلسوف يدعي الحكمة في زمانه .

واذا كان سارتر يحافظ على شعوره بالمسؤولية فلأنه يشعر ايضاً بكل ما تبقى . ولكنه يسعى ، في الوقت ذاته ، الى خنق شهادة الضمير لان شعوره بالمسؤولية شيء يزعجه . انه ينادي بالمسؤولية ولكنه، من الناحية العملية، يكتب ويتصرف كانسان غير مسؤول ، لا اخلاقياً ولا اجتماعياً. ان المسؤولية التي يتحدث عنها شيء لا معنى له بالحقيقة .

* * *

الفيلسوف الوجودي لا يؤمن بقوة الهوى... انه يرى ، بالعكس ، ان الانسان مسؤول عن اهوائه (سارتر ، صفحة ٢٥ - ٢٦) .

كأن هذا القول سطر للرد على شكل معين من اشكال الحتمية . فقوة الهوى الالزامية عذر من اعذار الحتميين ولكن سارتر يبتعد عن تلك الحتمية وينفي هنا طغيان الهوى .

ان الاهواء مختلفة الانواع، ويحدثنا سارتر عن هوى جميل ليس بتيار مخرّب . ولكن مــا الذي يسمح لنا بالتكلم عن هوى جميل ، هنا ام هناك او عند هذا ام ذاك ؟

لا شك اننا ازاء مفهوم قبلي مع ان سارتر قد طلب منــا ابعاد كل المفاهيم القبلية الموجودة في المذاهب السابقة. فبأي حق يستطيع التكلم عن جمال هوى من الاهواء مع كونه قد نفى سابقاً كل مجال نيّر للقيم والتبريرات والاعذار . وما هي قيمة ذلك الهوى التي تظهر فجأة من حيث لا ندري ؟

ليس الهوى الجميل عند سارتر سوى هوى الاختيار الذي ينبع من « اناه » المظلم. انه يختار ذلك الهوى دون سواه فيريده بوعي ويصرح بانه مسؤول تجاهه . ثم يضيف الى ذلك قوله بأن هواه الجميل لا يعميه . ولكن هذا ليس بعذر يستطيع تقديمه للذين يوجهون اليه اللوم بسبب سعيه لاشباع هواه . انه وذلك الهوى شيء واحد بل هو مسؤول عنــه ازاء نفسه وحيال كل الناس . والمهم ، في نظره ، ان ارواءه يتم بكل حرية ، فكل شيء مباح اذا لم يكن الله موجوداً .

يقول سارتر ان الانسان مهجور فهو ، اذن ، حرية لا حد لهــا ولا ضابط . ان باستطاعته تنمية هواه دون اي رادع ، شرط ان يبقى ذلك الهوى في خط مــا يدعوه الآخرون **بالأنا الاساسي** le moi fondamental (مع استبعــاد كل فكرة عن الطبيعة الانسانية) ، او **بمجموع النزعات** faisceau

de tendances (مع استبعاد كل فكرة عن الجوهر). اليست كل هذه الاقوال قريبة مما يبشر به اندره جيد ؟

اننا لنجد هنا نوعاً من المجون الذي يصعب اخفاؤه. فأبطال سارتر جبناء فاسدون وهم في ضعفهم الموروث مليئون بما هو غير طاهر . انهم موسومون وملزمون كأشياء ميتة، بل هم مجرد حطام يجرفها التيار دون ان تجد مخرجاً لذاتها .

ولكن سارتر يحتج على كل الذين يصفون ابطاله بما سبق، ويحتج ايضاً بقوله : ان في ذلك الهوى الجميل قوة ونبلاً . فهو بمجرد وجوده ونموه يجعل منه انساناً اعلى وموجوداً ذا ماهية سامية... ماهية مندرجة في مجال الصيرورة .

* * *

« ترى الوجودية ان الانسان غير قادر على الاستعانة باشارات توجهه بل هو يؤول هذه الاشارات كما يروقه ان يفعل » . (سارتر ، صفحة ٢٦)

ان من واجب الانسان ، بحسب نظرية سارتر ، الاكتفاء بذاته لانه مستقل لا يخضع لاي قانون. فالطاعة ليست مفروضة عليه بل هو السيد الاوحد، لا يحتاج الى اي انسان آخر اذ يجد المعرفة في ذاته ويسن قوانينه بذاته. انه مشرع ومرب حكيم.

يا لهـا من فلسفة فردية قابعة في مجال الذاتية ولا تريد الخروج منها ! ان على الانسان تفسير وتأويل كل شيء وحل

كل الرموز بحسب رغبته لان اليقين لا يوجد الا في الأنا . اما اليقين الموضوعي ، وقد نما في المذاهب الفلسفية منذ ديكارت ، فهو لا شيء في نظر سارتر ، لا من ناحيـــة مباشرة ولا من ناحية غير مباشرة .

لقد وجد ديكارت اليقين في افكاره البينة . امـــا سارتر فيجده في مركبه الصميمي المكون من نزعات تعمل في مجال الوجود المباشر . انها لخطوة اخرى نحو الغموض والوهم .

* * *

ثم يقول سارتر : « **فالانسان ، وهو مجرد عن كل ارتكاز وكل معونة، محكوم عليه في كل لحظة بان يبتكر الانسان**». (صفحة ٢٦)

ان هذا التوكيد المتطرف للذات نتيجة لكل ما سبق، اذ انه لم يعد هنالك مجال للاتكال على احد ، لا في السماء ولا على الارض . فالانسان معزول عن العالم ومهجور .

اننا نلحظ ، من هذه الناحية ، فرقاً كبيراً (في الظاهر على الاقل) بين الفردية الوجودية وبين فلسفات الأنا السابقة لهـــا. فهذه الفلسفات نادت بالأنا من اجل الارتفاع به وتأليهه . امـا سارتر فيجعل من الأنا نوعاً من الضحية . ان غياب الله وغياب المعونة الانسانية شيئان مزعجان ، لذلك لا بد للانسان المهجور ان يتألم ويشعر بالقلق واليأس .

ولكن الفرق ظـاهري كما قلنا، اذ لو رجعنـــا الى حقيقة

الامور ؛ فارضين الاخلاص فيما يقوله الوجوديون ، لرأينا انهم فخورون بذلك الى حد كبير . فجورج باتاي G. Bataille يصرح بقوله : « اني اعلم الانسان كيف يتم تحويل القلق الى لذة فائقة » . لعمري أليس هذا القول هراء ؟

وكيف نحكم في كل هذه الادعاءات ؟ انها ، اولاً ، كلام فارغ يضعنا في جو من الرومانتيكية المضحكة . واذا تكلمنا عن هذه الرومانتيكية بشكل عابر فلأننا نحتقر الذين يودون تحويل القلق واليأس الى لذة قائمة في ذاتها . ان هؤلاء يخلقون جواً مناسباً لعدد كبير من امراض هذا العصر نحن بغنى عنها .

ثم ان في هذه الادعاءات انينا وتأوها، تأوه الانسان الذي لم يعد يرى الله ولم يعد يسمع كلامه، تأوه الذي فقد ثقته بالناس وسقط في ظلمة نفسه الحالكة .

هذا ونستطيع القول ، من جهة ثانية ، ألا شيء يتصف بكيان معين اذا كان الله غير موجود . واذا كان المعلم او الفيلسوف موجوداً فهذا لا يعني انه ذو كيان، لان الانسان ، في نظر سارتر ، يبدع كيانه باستمرار . فليس باستطاعة المعلم، اذن، ان ينير تلاميذه ويرشدهم ، مبيناً لهم معنى الحياة. ان كل واحد منهم محكوم عليه بالحرية ولا يستطيع المعلم ان يفعل شيئاً لانه لم يتكون بعد .

اما نحن فنعتقد انه يوجد بيننا اشخاص كابراهيم ، اشخاص

موجودون وعلى عاتقهم اداء رسالة في العالم . ان هؤلاء الرسل يشعرون بالقلق مدّة طويلة ويبتكرون ذواتهم من اجل كل الناس .

وان قيل لنا عن الانسان انه يعيش دون سند وان عليه ابتكار الانسان في كل لحظة ، فهل يكون هنالك تناقض في مذهب سارتر ؟

لا مجال للتكلم عن التناقض . فكل انسان هو كابراهيم صاحب رسالة يؤديها في العالم . والعالم مليء بملايين البشر الذين هم كابراهيم والذين لا نور لديهم لاضاءة الطريق امامهم . انهم لا يأخذون شيئاً ولا ينتظرون شيئاً بل يبتكرون انفسهم من اجل انفسهم ، مع توهمهم انهم يفعلون ذلك من اجل الآخرين ايضاً . الرسل جميعهم وحيدون مهجورون وليست الانسانية سوى مجموع اناس مهجورين ومنغلقين على انفسهم تمام الانغلاق .

لعمري ، أليس وجودهم ، « الوجود السابق للماهية » ، مشابهاً للديمومة البرغسونية التي لا بداية لها ولا نهاية ؟ أليست رسالة ابراهيم التي شوهها كيركغارد مشابهة لتلك الحركة الخالصة التي لا يعلم محركها ولا مبدؤها ولا غايتها ؟ نحن نعتقد بوجود شبه عظيم بين **الوجود والمشروع** كما تحدث عنهما الوجوديون، وبين **الديمومة والاندفاع** كما تحدث عنهما برغسون.

الديمومة والحركة الخالصة والدفعة الحيوية مفاهيم متناقضة

بل عدم فكري غُرس في صميم المذهب البرغسوني . كذلك نجد في المذاهب الوجودية تناقضاً وعبثاً . اما الفرق بين الجهتين فهو ان العبث يظهر في نهـــاية التطورية البرغسونية مع كونه في الوجودية قائماً في المبدأ ذاته .

فهل نقول ، عندئذ ، باشتقاق الوجودية مباشرة من الفلسفة البرغسونية ؟ ان التـاريخ سيحكم في ذلك . واما مـا نستطيع تأكيده نحن فهو استغلال الوجودية ، اجمالاً ، لكل التشبيهات الغامضة ولكل الفرضيات والمتناقضـــات التي كانت اساساً لموضوعات thèmes الفلسفة الهيجلية وتفرعاتها ، تلك الموضوعات التي تناولها برغسون بشكل جديد فيما بعد .

امـا اذا تصدى احد البرغسونيين لسارتر فلن يتهمه بسوى المبالغة في تطبيق المبادىء المستغلة في المجـال الاخلاقي . انه لا يستطيع انكار العلاقة الموجودة بين سارتر وبين بعض الفلاسفة السابقين . ولماذا ؟

لان النزعة النقدية المنبثقة عن فلسفة كانت ، قد ابعدت اذهان الفلاسفة عن الميتـــافيزياء وجعلتهم يحددون الاخلاق من ناحية عملية فقط . وكان من نتيجة ذلك أن كثرت المتناقضات حيث يجب ان ينتفي كل تناقض . ان البرغسونيين لا يستطيعون انتقاد فلسفة سارتر لانهـــا ، في موضوعاتها ، مشابهة كثيراً للفلسفة البرغسونية الغامضة .

ويريد سارتر من جهة اخرى خلق مدرسة فكرية خاصة

وايجاد اتباع له يعيشون بحسب مبدأ الحرية المطلقة . أليس هذا دليلاً على وجود وعي لرسالة معينة ؟ ولكن اذا كان سارتر قد ابعد كل القواعد والنواميس وكل مبادىء الحياة فماذا يعطي للتلميذ المستعين به ؟

فان ارشده بشكل واضح نيّر كان متناقضاً مع ذاته، وان عاد الى المبادىء والتقاليد، التي سبق أن أنكرها بحسب مذهبه، كان كمن يسخر من ذاته . اذن ما هو الموقف الذي يستطيع تبنيه ؟ انه يجيب عملياً: على الانسان ان يحيا اولاً ثم ان يفكر ويتفلسف . فالحياة لها متطلبات تعلو عن مستوى المذاهب وهي لا تستطيع انتظار نتيجة تلك السفسطات التي لا نهاية لها .

ومع ذلك فالمريد يطلب جواباً وسارتر لا يجيبه الا بقوله : الانسان مهجور ، ومهجور كل من حوله. فعليه ، اذن، تدبير امره بذاته لانه حر اطلاقاً ، بل هو محكوم عليه بالحرية دون ان يكون خاضعاً لاية سلطة .

* * *

«على الانسان ان يصنع مصيرا بكراً ينتظره . ولكنه مهجور في هذه الحال» (سارتر ، ٢٦)

هذا ما يقوله سارتر . ولكن أليس تأكيده على الهجر نوعاً من سوء النية ؟ الا يكون سارتر ناكراً لرسالته عندما يدعو تلاميذه الى ان يحيا ذلك الهجر ؟ وهل تبدو فلسفته ، عندئذ ، سوى نظرية في الهرب والتهرب ؟ ان المفكر الذي يقف دوماً

موقف المتفرج هو فاقد لكل روح جدية ومنعدم الحكمة والروية .

وهنا نتساءل : هل الوجودي فيلسوف بالفعل ؟ ان هذا المستحيل ، من الناحية التأملية كما من الناحية العملية الدالة على تحقيق الانسان الصحيح ، ان كل شيء ينزلق هنا في العدم اللزج فتسقط كل حكمة بشرية بنيت منذ ايام سقراط ، ويعود عهد اسوأ من عهد السفسطائيين بكثير فأين احترام كرامة الانسان وسارتر يفرض على المرء ان يتنكر ذاته باستمرار وان يغوص في الهجر حتى يجعل منه شيئاً قائماً بذاته ؟

* * *

ويستطرد سارتر بقوله : « ولاعطائكم مثلا افسر به معنى الهجر ، ساذكر لكم الآن حالة احد تلاميذي وهو طالب شاب قتل اخوه في الهجوم الالماني سنة ١٩٤٠ . كان على هذا الشاب ان يختار وقتئذ احد امرين : فاما ان يلتحق بالقوات الفرنسية الحرة في انكلترة ، واما ان يبقى بجانب والدته ليساعدها على الحياة . لقد كان يدرك ان والدته تحيا بوجوده معها وان غيابه او موته سيلقيها في لجة اليأس . وكان يدرك ايضاً ان كل عمل يقوم به تجاه والدته له قيمته وصداه بمعنى انه يساعدها فعلا على الحياة ، مع ان اية خطوة يقوم بها للذهاب الى القتال قد تذهب سدى وتضيع لانه قد لا يستطيع الالتحاق بالقوات المحاربة . فما العمل عندئذ ؟ » (صفحة ٢٧)

ان سارتر يغتنم الفرصة لاتهام النظم الاخلاقية ، على مختلف انواعها ، بانها لا تجدي شيئاً ولا تستطيع الاجابة عن السؤال المطروح . لا شك ان في انتقادات سارتر شيئاً من الحس السليم ولكنه لا يفهم حقيقة الاخلاق المسيحية بل يعطينا عنها فكرة غريبة جداً . انه يعرضها كأخلاق تعاطف وتضحية فردية ، وفي هذا تشويه لها . فالمحبة التي تبشر بها المسيحية هدفها ليس فردياً بل هي محبة متجهة الى الجميع ، الى المجتمع الكبير والصغير . انها فضيلة اجتماعية في الدرجة الاولى وهي لا تتجه الى ذلك او ذاك دون اي تمييز لانها تفرض وجود سلم للقيم وسلم للمراتب والغايات .

انه لا وجود لغاية وحيدة في مجال الخلائق بل الغايات متعددة ومرتبطة بعضها ببعض . والتحليل الصحيح لمبادىء الاخلاق لا يستطيع تجاهل تلك التحديدات الدقيقة . اما عند سارتر ، فسلم المراتب والغايات وسلم القيم اشياء قبلية لانه لا يعترف بوجود طبيعة انسانية ويرفض كل حقيقة عن الكينونة .

اننا لا نجد في اي ناموس انساني او كتاب اخلاقي حلولاً لمختلف الحالات التي قد تعرض للانسان . ولو كان الامر كذلك لاعترفنا بالحتمية الاخلاقية، ولزالت كل المشاكل من الوجود . ان معالجة القضايا الاخلاقية تختلف تماماً عن معالجة القضايا المادية حيث يمكن « للوصفات » recettes ان تكون مجدية .

ولكن الغريب ان سارتر الذي يزدري كل الحلول الممكن

اعطاؤها من قبل المذاهب الاخلاقية التقليدية يعود بنفسه الى مجموع من الوصفات ، متجاهلاً بذلك طبيعة الانسان من حيث هو معين نوعياً بالعقل والارادة . انه لا يعالج تلك القضية الاخلاقية كقضية انسانية ، بل نحن نرى ، بالعكس ، ان العقل بعيد عن كل مذهبه اللاإنساني . فلا نصيحة تعطى ولا قاعدة اخلاقية تذكر او تستبعد ، بل جلّ ما هنالك ذلك القول العتيد : لا وجود لاشارات في هذا العالم .

اما ما يقوله سارتر عن المرشدين والارشادات التي يعطونها فلا بد من توضيح بعض النقاط . انه لا شك بوجود مرشدين يفرضون آراءهم دون عرض اي شيء قيم . فلكل واحد منهم اختصاصه والناس يستشيرونهم على هذا الاساس كما يستشير المريض جرّاحا بإجراء عملية ما . وصحيح ان اختيار المرشد هو التزام في حد ذاته ، ولكن علة ذلك الاختيار تعود الى طبيعة الموضوع .

فاذا كنت بصفتي كاهنا كاثوليكيا ، مثلاً ، افضل استشارة احد الكرادلة بدلاً من استشارتي لسارتر ، فذلك لاني ملتزم من قبل في طريق لا يستطيع سارتر ان يرشدني فيه . ان اختياري متعلق بعدة اسباب وهي : اولاً ، طبيعتي انا ونهجي في الحياة. وثانيا طبيعة الكردينال ووضعيته بالنسبه الي. وثالثا طبيعة سارتر ووضعيته ايضا بالنسبة الي .

واذا كنت مسيحيا وكانت الفضيلة عندي متعلقة بالجمال

الديني فمن البدهي ان استشير كاهنا وذلك لأني ، بالرغم من اقوال سارتر ، اعترف للكاهن بعلمه للاشارات القابلة للتأويل ، اي انني اقرّ بمعرفته لمبادىء موحاة تفسر فرائض القـــانون الطبيعي ، القانون الذي ينكره سارتر ، مع ان فائدته مضمونة لكل البشر .

والكاهن ، من جهة اخرى ، يحيـــا بشكل يجعله اكثر استعداداً من غيره للحـــكم في تلك الامور ، بسبب معرفته الموضوعية الحذرة وبسبب الكرامة التي يتمتع بها. انه لا يمكن لتلك الاشارات ان تخدع احداً ولكن سارتر يرفضها لانه لم يعد يؤمن بشيء .

ثم يتكلم سارتر عن اختلاف آراء الكهنة. لكنه لا يعطينا اي مثل يكون فيه المرشد ملتزماً بالنسبة الى مبـــادئه الالهية والانسانية الصرف ، اي دون ان تمتزج هذه المبـــادىء بآراء سياسية او ادبية او فنيـة . ولو اعطى سارتر ذلك المثل لرأى ان الكل متفقون في ارشادهم .

* * *

« فعندما اتى ذلك الشاب الي كان عالماً بالجواب المنتظر » (سارتر ، صفحة ٣١) .

هل هذا شيء اكيد ؟ وهل كانت علاقة ذلك الشاب بسارتر علاقة مع رجل مقاوم للألمان ام متعاون معهم ؟ من الجائز الا يكون له علم بذلك بتاتاً . اما ما نعتقده نحن فهو انه لم يكن

باستطاعته ان يعلم شيئاً عن ذلك، لان سارتر اذ قال عن الكاهن المرشد ان بامكانه ان يكون كذا و كذا لم يصرح بشيء عن موقفه الخاص ؛ بل انه لم يلتزم مطلقاً في تلك الايام العصيبة التي كانت فيها حياة المواطن متوقفة على كلمة واحدة .

انه اكتفى بقوله : «لم يكن لدي سوى جواب واحد : انك حر، وما عليك سوى ان تختار وتبتدع ذاتك».

لا احد يعلم، بالطبع ، رأي سارتر اذ لا يقول بسوى حرية الاختيار . ولا شيء هنـــا يمكنه ان ينير، لان الاختيار بحد ذاته سابق لخطوة العقل . فما هو الاساس الذي يبنى عليه دافع من الدوافع ؟ ان الكائن الحر لا يأبه بالحجج والاسباب التي يمكن تقديمها له اذ ليس لها قيمة بالنسبة اليه ولا بالنسبة الى أي شخص آخر .

أفيمكننا هنا التكلم عن اخلاق وجودية ؟ كلا ، والسبب ان سارتر ينفي قيمـة كل اخلاق بقوله : «لا وجود لاخلاق عامة...». وهذا يعني انه لا توجد ، في نظره ، اخلاق كونية لهـا صفة الالزام بالنسبة لجميع البشر ، اي اخلاق تحتفظ بقيمتها في كل الحالات العينية .

صحيح ان كل حالة من حالات الضمير هي شيء نوعي ، شيء خاص وفريد بالنظر الى شخصية الفرد المركبة والظروف الخاصة الموجود فيها . ولكن هذا لا ينفي كون تلك الحالة

متعلقة بجنس معين نستطيع ارجاعها اليه .

ان سارتر ، بالرغم من ادعائه بعدم وجود اخلاق عامة ، يتوجه الى تلاميذه بقوله: انتم احرار فاختاروا انفسكم وابتكروا. انه يناقض نفسه لانه كان عليه الا يتفوه بأي مبدأ ، وذلك بحسب قوله الاول . اما قوله الاخير فهو بالرغم من غموضه مبدأ اخلاقي يحكم في الاخلاق بمجملها . ولكن ما قيمة هذه الاخلاق ؟

ان غياب المقاييس الدقيقة من جهة ، ورفض النصائح والارشادات من جهة اخرى ، يؤدي بنا الى « اخلاق الوقائع » la morale du fait التي بامكانها ان تصبح اخلاق النجاح ، بحيث لا ينظر الى العمل الخيّر الا بالنسبة لنجاحه وبحيث تصبح القيمة قيمة مجردة عن الاخلاق valeur d'amoralité اذا صح القول . فالحل الذي يقدمه لنا سارتر هو من السهولة بمكان حتى انه لا يجد اي عناء في توجيه نصيحته بقوله : انت حر لتختار ما تشاء .

قد يقول البعض: هذا حذر وخوف من تقديم جواب دقيق اكثر من اللازم اي في النهاية امتناع عن النصح. ولكن سارتر لا يمتنع ، بالفعل، عن النصح ، فقوله نصيحة بكل معنى الكلمة. انه، بالرغم من ادعائه قد اختار موقفاً معيناً ولم يكن باستطاعته سوى الاختيار . ان جوابه منسجم مع كل ما فرضه ورفضه

من اشياء . وهكذا فقد اعطى سارتر لتلميذه نصيحة لا شك انها من اسوأ ما اعطى، اذ تجعله يعي، بجدة، حالة الهجر المطلق التي ينغمس فيها الانسان والتي تدفعه الى اليأس .

لعمري، من يحدثنا عما صنعه ذلك التلميذ الذي تلقى نصيحة سارتر ؟

الفصل الخامس

اليأس

« اما اليأس فهو بسيط في معناه . والمقصود بهذا التعبير ان نتكل على ما يتعلق بارادتنا او على مجموع الاحتمالات التي تجعل عملنا ممكناً » (صفحة ٣٢) .

انه لا يوجد ، بالنسبة لسارتر ، اي ترقب ممكن لمعونة خارجية اذ لا يريد التعرف على اية اشارة خارج ذاته . ولكن أيستبعد الاتكال على الذات كل امل ممكن ؟ من الواجب قبل كل شيء تحديد معنى هذه الكلمة .

فالامل هو ذلك التعلق الشديد بشيء غير موجود الآن ، بشيء صعب لا نستطيع الحصول عليه بسوى الجهد . انه رغبة متحركة نحو شيء معين ومتجهة نحوه بوعي للشروط الخاصة التي يخضع لها امتلاك ذلك الشيء . ان الرغبة البسيطة تضع جانباً

امكان النجاح في مشروع ما . اما الامل فهو علاقة اساسية بصعوبة معينة ليس من المستحيل التغلب عليها .

ان الامكان يعطي الشيء المرغوب في شكله الحقيقي. وكل امكان يفرض وجود قوة ما ، باستطاعته التغلب على الصعوبات التي تقف حاجزاً في سبيل امتلاك الشيء المرغوب فيه. وقد تعود هذه القوة الى الشخص ذاته بسبب ما يملكه وما يتمتع به وبسبب ما حصل عليه حتى ذلك الوقت . وقد تعود ايضاً الى معونة خارجية تأتي من الاشخاص الذين يتكل عليهم .

فالذي يستند الى قواه الحيوية، من طبيعية وعقلية ومعنوية، رجل متعلق بالامل . اما الذي يستند الى قوى خارجية فهو رجل في حالة الانتظار .

ومن هنا نرى ان للأمل وجهين . ولكن هذا لا يمنع كون الانسان مستنداً الى الخارج والى الداخل بآن واحد. عندئذ نرى انه كلما ازدادت قوة العاطفة ازدادت معها قوة النزعة وازداد اليقين بالنجاح .

انه لا وجود لامل من دون حب لان الامل يلبي جذب الشيء المحبوب . وموضوع الامل شيء صعب المنال يضاعف قوة الجذب الاولى بسبب تلك الصعوبة عينها . فالامل ينبوع لحب الشيء المرغوب فيه ، لانه يعد الانسان بالمعونة ويجعله واثقاً من نفسه ومن الآخرين وشاعراً بوجود القوة اللازمة لتحقيق رغبته .

وقد لا تكون هذه الثقة اكيدة تماماً اذ ان عدم تكيف الوسائل مع الغاية المرجوة يظل شيئاً ممكناً اذا ما غالى الانسان في تقدير القوى التي يسيطر عليها . وهو يضطرب عندئذ ويقلق لانه قد تعرف ، من خلال تجاربه المتعددة ، على عجز الطبيعة تجاه الصعوبات . وبالرغم من اتساع الصبغة الذاتية القائمة في هذا المجال نستطيع القول بان اليقين العملي بوجود قوة متأكدة من ذاتها ليس شيئاً وهمياً ؛ بل هو الذي فسر ويفسر وحده مختلف المخاطر التي يركبها الناس والشعوب ويفسر ايضاً تلك الاندفاعات الجريئة التي يحصل الانسان بواسطتها على اشياء كثيرة تغني التراث البشري .

وهكذا فالامل يحيي الانسان لانه بالحقيقة مصدر من مصادر قوته ومحقق فعلي لافعاله . لذلك نستنتج مما سبق ان اليأس ليس معناه الى انعدام كل امكان في الوصول الى الشيء المرغوب فيه .

والرجل اليائس لا قوة له، لا من الخارج ولا من الداخل. انه مهجور تماماً ولا اشارة تعينه في السماء او على الارض . انه محاط بستار حديدي يصطدم به دوماً بل هو يعيش في ظلمة داكنة وكيانه محطم مغلوب . الرجل اليائس يتحول عن الشيء المرغوب فيه ويبدأ بكرهه لانه اصبح شيئاً بعيداً تماماً عن متناوله مع انه في متناول الآخرين .

افيحدثنا سارتر عن اليأس الحقيقي ام عن يأس آخر ؟

ان الانسان في تحقيقه لرغباته يستند كما قلنا الى قوى داخلية وخارجية . واذا انعدمت هذه الاخيرة تظل في متناوله قواه الداخلية اي قوى الانسان الذي صنع نفسه . يقول سارتر : اننا سنكتفي بالاتكال على ما يتعلق بارادتنا . ولكن اليس في هذا الكلام تأكيد على وجه واحد من اوجه اليــأس ؟ واذا استند الانسان الى ما يتعلق بارادته وحدها افلا يكون هذا املاً بكل ما في هذه الكلمة من معنى ؟

ولكن سارتر مصرّ على اليأس ومصرّ على ان يعمل الانسان من دون امل . وسبب ذلك عدم ثقته بنفسه ولا بأحد آخر . انه بالطبع لا يعترف بذلك ولكن مذهبه بجمله يدلنا على شعوره بالفراغ والعدم . فمــا معنى الاتكال على الارادة الذاتية عند انسان حريته واختياره سابقان لكل تأمل ولكل حكم ولكل قرار واع صادر عن شخصيته الانسانية . وكيف يمكن لانسان لا طبيعة له ، لانسان مجرد عن الكيفيات المحددة لماهيته ، اي لانسان لا وجود متماسكاً عنده ، ان يشعر بقوة داخلية ويعي بشكل حاد ممكناته الحاضرة والمقبلة ، تلك الممكنــات التي تسمح له بامتلاك الشيء المرغوب فيه ؟

أليست الارادة التي يتكلم عنها سارتر نوعــاً من الغريزة او الاستشمام؟ فالوجود الذي يحياه هو مجرد صيرورة ومجرد ديمومة مائعة ينعدم فيها التحقيق الايجابي ، وجود يكشف عن عجز اساسي قائم في كل مراحل العمل من بدايته الى نهايته . انه لا

يستند الى اي اساس ولا يستطيع الاستناد الى نفسه لانه ليس مكوناً بعد . فالانسان الحر عند سارتر يعمل دوماً من دون امل اي انه لا يستطيع عملياً التصرف كانسان .

ان يكون الانسان واعياً لوضعه ازاء شيء مرغوب فيه وواعياً للرغبة العميقة المتأصلة في طبيعته والتي تدفعه نحو ذلك الشيء ثم ان يعي في الوقت ذاته انه مهجور وانه كائن فارغ ، لا حب ولا ثقة ولا امل عنده ، كل هذا يعني انه يعني الانسان كألعوبة في العالم الذي يرمى فيه . والانسان في هذه الحال معين ومحكوم دون اعطائه شيئاً من ذاته ودون اعطائه لذاته بتاتاً . لقد تكلموا سابقاً عن القلق والهجر واما الآن فيحدثوننا عن اليأس، وهي كلمة موافقة تماماً لفلسفة العدم التي تنفي الانسان.

لنوسع الآن افقنا فنرى ان مجموع الحريات التي نكونها والتي تجتمع بعضها الى بعض في تقارب او تنافر لا يمكنها ان تجعل من عمل الفرد او من عمل المجموع عملاً انسانياً حقيقياً اي عملاً يصدر عن كياننا النبيل الذي يعينه العقل تعييناً نوعياً . وليس بالامكان طبعاً ان ننفي فاعليتنا الانسانية . فالكل يتخبطون دون امل. ونهاية العمليات الفردية او المجموعية تكوّن في وقت معين ما يدعوه سارتر بالحقيقة الانسانية ، وهي حقيقة من مستوى عملي لا تتوقف الا على ما هو موجود. انه لا مجال للتعجب ، فالاخلاق هنا اخلاق وقائع وهي بالتالي تلك النزعة

اللااخلاقية التي تتجاوزنا وتمحو انسانيتنا .

وهكذا فانهم يتكلمون عن حقيقة انسانيـة كما يتكلمون عن حقيقة كيميائية او بيولوجية ، كأن الواقع الانساني واقع مـادي بحت . فالامر الحقيقي ، عند سارتر ، هو الامر المفيد والامر الناجح كما تقول الفلسفة الذرائعية Pragmatisme . اما الصفة الاخلاقية ، في نظره ، فموجودة بالضرورة في نهاية الدفعة الحيوية الخلاقة ، وهي الدفعة الحيوية العمياء التي تحققهـا غريزة النوع الاولية .

ان الكائن الموجود بحسب الفلسفة الوجودية يبدو لنا و كأنه خارج نطـاق كل اخلاق ممكنة لانه كائن لا اصول له في مجـال الميتافيزياء . انه كائن ظاهري فقط والظاهرة بحد ذاتهـا مجردة عن كل صفة اخلاقية .

* * *

« ان فلسفة التأمل السكوني هي فلسفة الذين يقولون : في مكنة بقية الناس ان يعملوا مـا لا استطيع عمله أنا . امـــا الفلسفة الوجودية فتصرح بالعكس ان لا واقع خارج العمل » (سارتر ، صفحة ٣٥)

ان احداً لم يفكر باتهـام سارتر بانتمائه الى فلسفة التـــأمل السـاكن quiétisme . ومعلومات سارتر عن هذه الفلسفة تبدو لنا ضئيلة جداً ، بل هو على عكس تلك الفلسفة كما سنبين دون

الدخول في مناقشة المبادىء اللاهوتية والصوفية التي تتجـاوز موضوعنا بالفعل .

ان فلسفة التـأمل الساكن ترى ان الكمال يتحقق في ثلاثة اشيـاء : حب الله وعدم فاعلية النفس وعدم تحقيق اعمـال خارجيـة . ولكن هذا تفكير مسيحي وانساني مزيف ، لان انعدام فاعليـة النفس هو مجرد نفي لكل فعل انساني ضمني . والفاعلية الضمنية شيء بدهي في الانسان .

انه لا مجال للتكلم ، عند سارتر ، عن حب الله او معونته، فالله غير موجود في نظره . اما عـدم فاعلية النفس فهو نتيجة طبيعية لفلسفته التي تنفي كل فعل انساني نوعي . واما تحقيق الاعمـال الخارجية فلا يمكنه بشأنها سوى التكلم عن اعمال لا يسندها العقل مطلقاً في اي وقت من الاوقات . انهـا فاعلية الحريات الممتزجة بعضهـا ببعض كامتزاج الاجسام الكيماوية ولا فرق بينهـا وبين فاعلية تلك الاجسام الا في الوعي المرافق لها عند الانسان .

اننا لا نلوم سارتر على سكونيته بل الاحرى ان نلومه على فاعليته الطائشة التي يلتزم بها طوال حياته ، راسمـاً عن نفسه صورة معينـة لا تخرج مطلقـاً عن مجال الحلم والتصور . ان انسان سارتر هو كالاطفال الذين يعبثون باللعب والدمى . انه يشبـه تلك الطفلة التي تلعب لعبة الام ممثلة دورها باتقان والتي تقلق لادنى سبب فتقع في اليأس وتبكي .

اليست هذه الحالة شبيهة بحالة الانسان الوجودي الذي قد يخلط بين اللهو والجد ، بين مجال الحلم ومجـــال اليقظة ، بين الخيال والواقع ؟

قـد يقول البعض : انه موقف متفـــائل . ولكنه تفاؤل ساذج فارغ، تفاؤل يتحول الى تشاؤم اسود في ساعات اليقظة، المفاجئة .

* * *

« وليس ما نُتهم به في هذه الحال تشاؤماً حقـــاً بل هو مجرد قساوة متفائلة... (صفحة ٣٧)

« ويتضح من ذلك اننـا لا نستطيع اعتبـــار الوجودية فلسفة سكون وتأمل لانها تعرف الانسان بالعمل ؛ ولا نظرة تشاؤمية لانها تضع مصيره في يديه وهي بالتالي اكثر النظريات تفاؤلاً » (صفحة ٤٠)

ان التشاؤمية التي يبعدهـــا سارتر ليست بالضبط كالتي يقول بهـا شوبنهور بـل هي مجرد وصف متشائم للانسان . فالتشاؤم ينشأ أصلاً عن النظريات التي تسلم بالحتمية النفسية او الفيزيولوجية. اما الفيلسوف الوجودي الذي يدعي رفض وتحطيم كل حتمية فلا يمكنه ان يقبل بالقول الآتي: **«اننا هكذا ضربة لازب ولا احد يستطيع تغيير شيء فينا »** (سارتر صفحة ٣٨) بل هو يؤكد بالعكس ان الجبان مسؤول عن جبنه وان لا احد يولد جباناً او بطلاً بل يصنع نفسه كذلك . ان الانسان،

في نظر الوجودية ، ليس مديناً لاحد ، لا لله ولا لسائر البشر ولا للذين انجبوه و عتنوا بتربيتـه ولا للمجتمـع الذي يحيط به ويسلحه من اجل الحياة . انها الفردية الحمقاء ، ينادي بها القائلون بالاستقلال المطلق . ومع ان في هذه النزعة رد فعل محموداً ضد حتميـات المذاهب النفسية والاجتماعية لكنْ فيهـــا كثير من المغالاة .

واذا كنا نقول بحرية انسانية حقيقية ننادي بها ازاء مختلف النظريات الحتمية فنحن لا ننفي مطلقـاً وجود نوع من الحتمية عند كل واحد منا . ألا تدلنا الفيزيولوجيا ، مثلاً ، بالاستناد الى التشريح العصبي ، على وجود حركات آلية تظهر منذ الولادة ، وعلى استعدادات وميول تختلف بحسب الاشخاص ؟ ألا نلاحظ في المجال النفسي ولادة آلية نفسية بفعل العادة والاعمال الرتيبة ، آلية قد تضعف او تقوي الفرد البشري ؟ ألا نلاحظ ، أخيراً ، تأثير البيئة الاجتماعية القوي وهي تفعل في الانسان وتساهم في تشكيله ؟

قال ديكارت : « ليس على الانسان ان يتغلب على العالم بمقدار ما عليه ان يتغلب على نفسه » . ولكن هذا لا يعني ، كما يريد سارتر ، ان على الانسان ان يعمل من دون امل . هذا والأخلاق تعلمنا ، منذ ايام سقراط ، ان معرفتنا لذاتنا ضرورية للسيطرة عليها اي للتغلب تدريجاً على تلك الحتمية الجزئية التي تحاول جعل الانسان آلة وعبداً . ان الانسان حر وهو بسبب

الحرية التي تتصف بها ارادته الواعية يستطيع ان يصنع ذاته بالجهد المستمر ، الجهد الذي يؤدي به الى الانتصار .

اما الادعاء بان الانسان يصنع ذاته كلياً فهو نفي فعلي لتأثير الوراثة ، ان سلباً ام ايجاباً ، ونفي لكل تربية ولكل عمل اضافي يقوم به المجتمع . انه ادعاء يجعل الانسان خارج الواقع العيني ولا يثبت اي شيء مطلقاً .

واذا نفينا ، كما يفعل سارتر ، كل حتمية اعتباذية - حتمية الطبيعة وحتمية الماهية - واذا نفينا ايضاً كل حتمية جزئية او كل امكان حتمية نفسية ، فاننا نتكلم عندئذ عن حرية تفعل في الفراغ وعن مفهوم مجرد لا اساس له في الواقع . ليست الحرية المزيفة سوى اباحية مطلقة ونوع من الحتمية المقدّرة التي تحط من قدر الانسان .

اننا لا نوافق على قول سارتر بأن مذهبه مذهب تفاؤل قاس ، فان القول بان مصير الانسان قائم في ذاته غير كاف للهرب من التشاؤم . واذا لم يكن الانسان ذا كيان بل شيئاً يتكون باستمرار، واذا كانت قواه غير حاضرة فيوجوده الآني فكيف يمكنه ان يأمل ؟

* * *

يقول سارتر : « **اعمل بدون امل** » . ثم يضيف الى ذلك قوله : « **ليس للانسان امل الا في العمل الذي يقوم به ، العمل الذي ، وحده ، يسمح له بالحياة** »

فهل من تناقض بين القولين ؟ ام ان سارتر يحاول ايهام الانسان بانه يستطيع العمل ثم يحاول اقناعه ايضاً بان العمل من دون عاطفة ومن دون عقل وروح هو عمل انساني ؟

لعمري ، اننـــا في مجال الوهم والحلم . وليس الوجودي سوى كائن يعيش في الخيال وفي تفاؤل ساذج يدوم دوام حلمه. فلا يُستغرب ، اذن، ان يؤدي ذلك التفاؤل الساذج الى اليأس والقلق عند اصطدام المرء بالواقع . ان مـــا يبقى عندئذ هو مجرد تشاؤم عنيف ليس بالفعل سوى نتيجة حتمية لا مفر منها.

الفصل السادس

الذاتية والكوجيتو

اننا نُسر بمحاولة رجوع سارتر الى « اسباب فلسفية بحت » لتبرير آرائه الاجتماعية او السياسية . فهو يقول :

« اننا نريد نظرية مستندة الى الحقيقة، لا مجموعة نظريات جميلة ، مليئة بالامل ، ينصدم فيها الاساس الواقعي » (صفحة ٤١) .

فكيف نفسر كلاماً حكيماً كهذا وهو يبدو مناقضاً لاقوال سارتر السابقة ؟ انه يكلمنا الآن عن « اساس واقعي » وعن « امل مؤسس » ، ثم عن دوافع يريدها ذات قيمة وعن نظرية مبنية على **الحقيقة.** لقد اصبحنا بعيدين عن سلسلة المنفيات السابقة، اي عن نفي الاشارات ونفي المعرفة والعقل. واستردت الطبيعة حقوقها وغلب الطبع التطبع ، كما يقول المثل .

فالناس عندما يفكرون ، والفلاسفة منهم خاصة ، لا يستطيعون التخلي عن طبيعتهم الانسانية او عن الحكمة والحس السليم . اما نفي هذه الخصائص ورفض كل العلل والتشكيك فيها فهو عمل الذين يلهون بالفلسفة .

وهكذا نرى انه قد اصبح للقارىء مجال للتنفس اذ يقول سارتر :

« كل نظرية تبنى على الاحتمالات ولا تتعلق بحقيقة ما ، نظرية تهوي في العدم لان تعريف المحتمل يتطلب معرفة الحقيقة » . (صفحة ٤١)

ونحن نضيف الى ذلك قولنا : ان تعريف الصيرورة يقتضي التسليم بالكينونة كما ان تعريف القوة يقتضي معرفة الفعل . وكذلك تعريف الديمومة والوجود يقتضي ايضاً التسليم بالماهية.

« اذن ، يقول سارتر ، يجب ان تكون هنالك حقيقة مطلقة حتى يتيسر وجود حقائق فرعية » . اننا موافقون تماماً على هذا القول ولكن ما هي تلك الحقيقة المطلقة ؟

يقول سارتر : **« انها تلك الحقيقة التي يتناولها الناس في بساطتها وسهولتها والتي هي ادراك الانسان لذاته ادراكاً مباشراً ، ومن دون اية وساطة »** .

اننا لا نناقش هنا قيمة الكوجيتو الديكارتي بل استعماله فقط . فالكوجيتو مبدأ الذاتية التي « لا يمكن الخروج منها ».

ولكن هذه « الحقيقة المطلقة » لا تبدو لنا، كما يقولون ، بسيطة وسهلة المنال بالنسبة للجميع . فتناولنا لذاتنا من دون وساطة ليس عملاً يستطيع القيام به انسان اعتيادي . ومفهوم الحالات الذاتية هو ، بالرغم من كل الادعاءات ، مفهوم متأخر النشوء لا يدركه الطفل ولا الرجل غير المتعلم لانهما لا يعرفان سوى الاشياء . ان ما يتناول اولاً ليس تبدل الذات الشاعرة او الذات المفكرة ؛ بل ان الانسان لا يدرك ذاته الا بالتأمل في شعوره، وهذا ما تثبته التجربة ، في نظرنا .

* * *

ثم يقول سارتر : « نحن نرى بعكس فلسفة ديكارت او فلسفة كانت ، ان الكوجيتو يجعلنا ندرك ذاتنا تجاه الانسان الآخر وندرك ان وجوده ، بالنسبة الينا ، اكيد كوجودنا نحن » .

الحقيقة انه لا يوجد فكر من دون موضوع . والقول بالكوجيتو مع نفي موضوع الفكر او التشكيك فيه هو محض تناقض . اننا نرى في قول سارتر تقدماً محسوساً على ديكارت في حال كون الأنا افكر le «je pense» متبوعة بموضوع للفكر ، شيئاً كان ام شخصاً .

ولكن ما يبدو سريعاً هو ان عبارة « تجاه الآخر » en face de l'autre لا تسمح بتأكيد تناولنا لشيء حسي في الخارج . واما السبب فكون الكوجيتو معتبراً كمبدإ اولي

اطلاقا ، وهذا نفي لقيمة الاحساس الموضوعية . لذلك فكل علاقة بين الذات والموضوع تبقى غير ممكنة ؛ ولا يسلم سارتر الا بالعلاقة بين وجودين او بين حريتين .

ان المبدأ الذاتي لا يسمح ، في الوجودية ، باعتبار الانسان الآخر « شيئاً » ، وهذا موافق لمتطلبات النزعة الشخصية le personnalisme . لكنه ليس من السهل التسليم بهذه الفرضية الكبيرة . فالشخص الانساني ، مهما كان نبيلاً ، ليس روحاً خالصاً او حرية خالصة او وجوداً خالصاً . انه روح وحرية متجسدان ، وجسد الانسان من حيث هو جسد يمكن اعتباره « شيئاً » ، دون ان نلمس كرامته ودون ان نقع في المادية ؛ انه شيء ذو ابعاد وحجم ولون الخ... وكل ما هو مادي وحسي في الانسان لا يمكن الا ان يقع عليه احساسنا .

اني اقبض ، مثلاً ، على هذا الجسد او ذاك والمسه واحس به . واذ اقول كوجيتو تجاه فلان او فلان فلأنه في كيفياته الثانية qualités secondes موضوع مباشر لاحساسي . بل نقول ان الآخر هو اكثر يقيناً في الوجود من انفسنا (من حيث تحولاتنا الداخلية على الاقل) والسبب انه موضوع مباشر لاحساساتنا مع اننا لسنا كذلك بعد ، بالنسبة لانفسنا .

بل نذهب الى ابعد من ذلك فنقول : هل من الصحيح اننا نتناول الآخر كأنفسنا بفحص فكري بسيط ؟ كلا . وان قيل لنا عن الانسان انه في تناوله لذاته بالكوجيتو يتناول الآخرين

ايضاً كشرط لوجوده فهذا لا يعني ان اكتشافه اكتشاف حدسي ، بل هو يفرض استنتاجاً ومحاكمة .

ويقولون لنا ايضاً : «لا يمكن للانسان ان يكون شيئاً ما الا اذا اعترف به الآخرون كذلك» . ولكن الا يفترض بذلك وجود فعل منعكس لاحق لكل تناول مباشر؟ اما من جهتنا فنرى استحالة وجود اشياء كثيرة كهذه في الكوجيتو. واذا كان الامر كذلك بالفعل فمعناه ان الكوجيتو ليس ذلك المبدأ الاولي اطلاقاً الذي تعود اليه كل المعرفة .

والوجوديون لا يودون الخروج من الذاتية. اما نحن فنقول ان الآخر ليس ذاتاً الا بمقدار كونه موضوعاً حسياً لاحساسي: انه لا يستطيع الا ان يكون ذلك الموضوع لاني افكر بالنسبة لغيري ، شيئاً كان ام شخصاً . فالتخلي عن هذه الحقيقة معناه ان الكوجيتو قد اصبح شيئاً فردياً فارغاً ، شيئاً لا يمكن الخروج منه الا بواسطة جسر اصطناعي .

ونستطيع القول ، من جهة اخرى ، ان العلاقات المختلفة بين الذاتيات او بين الحريات الانسانية شيء ممكن تكونه فيما بعد، مع تجريدنا لكل معرفة موضوعية. اننا نجد تلك العلاقات في التعاطف sympathie وفيما يدعوه الآخرون بالمطابقة coïncidence او بالاتصال communication . ولكن هذه الحالات الثلاث ليست واقعية الا اذا كان الانسان شيئاً res بالمعنى الواسع لهذه الكلمة، مع كونه ايضاً ذاتاً وماهية موجودة

تظهر نفسها باستمرار . ان الذاتية المتبادلة inter-subjectivité الموجودة بشكل خالص شيء غير واقعي ولا يمكنها ان تكون سوى مثال موجود في العقل بل الاحرى انه موجود في الخيال. انها في مجال الحلم وليست مطلقاً في مجال الكينونة الموجودة واقعياً .

وتؤكد الوجودية ، بعد برغسون ، على المعرفة الذاتية . اما نحن فلا نبعد هذه المعرفة بل نقول انها ليست معرفة وحيدة كافية ، اي انها تفرض المعرفة الموضوعية التي تكملها وتنقذها من الوهم. واذا حصرنا عمل حرية الآخرين في التفكير والارادة « اما معي واما علي » فهذا تضييق شديد لعمل الذات الانسانية لا شك اننا نلقاه في خط المذهب الوجودي مع مناقضته للتجربة.

والنظرة الواقعية المعتدلة ، البعيدة تماماً عن المادية ، تدلنا بوضوح على ان الانسان ، في تقريره وصنعه لذاته ، يعمل ضمن عالم موضوعي يجب اخذه بعين الاعتبار كشرط موافق او غير موافق لمشروعه وقراره . صحيح ان الاشياء والمادة المحتقرة لن تفعل كعلة ولكن من البديهي ان العالم الموضوعي موجود امامنا بالضرورة ، واننا ، في استنادنا اليه ، يجب الحاقه بنا والسيطرة عليه .

اننا نخشى على المثالية الوجودية من ان تصل بالضرورة الى نزعة حسية بهيمية .

الفصل السابع

وضعية الانسان

وهكذا فاننا نعود الى مسألة الطبيعة الانسانية وهي مسألة رئيسية تدور، حولها، الوجودية كلها .

ان سارتر يسعى لاعطاء مفهوم « **الوضعية** » معناه . والوضعية الانسانية ، في العرف المتبادل، مركز اجتماعي محدد: مركز متعلق بولادة الانسان وتربيته ومهنته كما انه متعلق ايضاً بالعشيرة او المجتمع الذي ينتمي اليه وبالثروة التي يملكها والصحة التي يتمتع بها . اننا نتكلم ، مثلاً ، عن وضعية العامل الزراعي او الصناعي او عن وضعية الفلاح ووضعية الموظف .

فالوضعية بطبيعتها شيء خاص بل هي اكثر من ذلك شيء فريد ، اذ ليس من المستطاع ، مثلاً ، ان نجد في عائلة واحدة فردين لهما وضعية واحدة، وكل وضعية في حد ذاتها قابلة للتغير.

فقد يصبح الفقير غنياً وقد يسترجع المريض صحته . ان وضعية الانسان متغيرة بحسب الظروف وبحسب ارادته الحرة ، من حيث هو ذات انسانية تصنع نفسها تدريجاً . ان باستطاعته التقدم باستمرار والوصول الى اعلى القمم ، والتاريخ يشهد بذلك في كل الشعوب وكل البقاع .

فماذا تعني عندئذ كونية وضعية الانسان ؟ الا يقول سارتر بالضبط : « **ليس من باب المصادفة ان يتكلم المفكرون ، في ايامنا هذه ، عن وضعية الانسان بدلا من تحدثهم عن طبيعته** » .

ولكننا نتساءل هنا : ما هي حقيقة وضعية انسانية متميزة عن الطبيعة؟ ان الوضعية ، مهما كانت ، ليست سوى شيء عرضي .

ثم يقولون لنا : ان وضعية الانسان كونية لاننا ننظر اليها كأمر جوهري . ولكنهم مخطئون لانهم يستبدلون بالشيء الهام الشيء الثانوي ويخلطون بين الصفة الجوهرية والظرف العرضي . اننا نجد هنا السفسطات المتعددة القائمة في نظريات الاجتماعيين والطبيعيين وفي نظريات التطور .

ان فكرة « الوضعية الانسانية » فكرة متناقضة كفكرة الشعور الجماعي conscience collective ، بل هي فكرة زائفة منعدمة . ولكن سارتر يتعلق بها ويجد لها معنى بقوله : « **انها مجمل الحدود القبلية التي تحيط بوضعية الانسان الاساسية في العالم** » . (صفحة ٤٣)

اما القول بحدود قبلية فيفسر اصطناع النظرية لان كلمة قبلي à priori تبدو مبهمة . ونحن نستبعد هنا كل مفهوم كانتي لهذه الكلمة ونحتفظ فقط بالمعنى المطابق لموضوعات الفلسفة الوضعية الاجتماعية Positivisme sociologique .

ان تلك الحدود لا تأتي من الشخص ذاته لانها ليست من ضمن طبيعته ولا من ضمن الكينونة ، بل تأتي من الخارج ، من الظروف المحيطة به احاطة تامة منذ ولادته . انها مجموع من العوائد والفرائض والمؤسسات الاجتماعية والسياسية ، مضافة اليها عناصر اقتصادية متنوعة . فهذا المجموع مكون ، اذن ، من سوابق خارجية تسيطر عليه .

واذا كانت هذه الحدود قبلية فهي ايضاً متغيرة ؛ بل وتؤكد الفلسفة الاجتماعية التطورية ان تلك الوضعية الانسانية متغيرة في جوهرها ، اي متعلقة بالمجتمع الذي تظهر فيه وتتغير دائماً بالنسبة اليه ، مكانياً وزمنياً .

وهكذا يقولون ان الاوضاع التاريخية متغيرة « فقد يولد الانسان عبداً في مجتمع وثني او سيداً اقطاعياً او عاملاً كادحاً »

انا نعلم ، بدون شك ، ان انساناً معيناً قد ولد عبداً في مجتمع قديم معين ولكننا نعلم ايضاً انه كان باستطاعته تغيير وضعيته بتحرره من نير العبودية . فهذا لا يعني ، اذن ، ان العبودية كانت وضعية الانسان في زمان من الازمنة الغابرة

لان العبودية قد توجد على اشكال متعددة في كل الازمنة والامكنة، وهي في حد ذاتها وضعية قد يتصف بها اي فرد من الافراد واية جماعة من الجماعات .

نحن نعلم ان الانسان قد يولد في بيئة بروليتارية ولكننا نعلم ايضاً انه قد يخرج من هذه البيئة .

واذا كانوا يودون التكلم عن وضعية انسانية مرتبطة بعصرنا الحاضر افلا يكون ذلك من اجل فرض مفهوم جديد عن الانسان ، كالمفهوم المادي الموجود في مذهب ماركس مثلاً ؟

ان تكون الوضعية البروليتارية اليوم ، كما كانت في ازمنة سابقة ، مصدر بلاء لكثير من الافراد والجماعات الذين هم ضحية ضعفهم او ضحية ظلم طبقة اجتماعية معينة ، فهذا ليس حجة لتوسيع مفهوم البروليتاريا بشكل مذهبي حتى نجعل منها الوضعية الكونية في الحاضر والمستقبل . ان البروليتاريا ، في نظرنا ، شيء مخالف للطبيعة لانها نتيجة ترك جميع الروابط الاجتماعية الطبيعية ، من زوجية وملكية وقومية ودينية . لذلك فجعل البروليتاريا وضعية انسانية شيء يظل مخالفاً للطبيعة اي شيء لا انساني .

ان المذهب الماركسي قائم على موضوعة الحتمية le postulat du déterminisme وهي ليست حتمية الطبيعة بل حتمية التطور: التطور الذي يطبع بالمجتمعات المتهدمة في كل درجاتها ومجالاتها،

التطور الذي يغير طبيعة الانسان السياسية ويجعل منه كائنـــا متحرراً من كل الروابط ثم فرداً منخرطاً في الكتلة الانسانية العالمية ، فرداً يتصرفون به ضمن الحركة التقدمية الجماعية ومن اجلها كما يُتصرف بالادوات .

ان استبدال مفهوم وضعية الانسان الكونية بمفهوم الطبيعة الانسانية هو نوع من الغش . امـا الغاية من تلقين ذلك للناس فهي جعلهم ينظرون الى الفوضى انها شيء ضروري. ولا يمكن ان يقبل بهذا الغش سوى القائلين بحتمية التطور وهي في عصرنا الحاضر عقيدة لا تُمس. ولكننا لا نقبل بهذه العقيدة، ونرفضها.

ولكن كيف السبيل الى رفضهـــا اذا لم نعد الى مفهوم الطبيعة الانسانية الذي ما زال سارتر يرفضه ؟ لقد رأينا سابقاً ان سارتر في رفضه للحتمية قد نادى بحرية اباحية تخلق بحد ذاتها حتمية من نوع آخر .

اما الآن فسنرى كيف يواجه سارتر الحتمية الماركسية بعد ان رد عليها مدعياً بان الوجودية تحقق لنا مفهوماً انسانياً حقاً عن الانسان .

يقول سارتر : « **ان الاوضاع التاريخية اوضاع متغيرة... اما الشيء الذي لا يتغير فهو ضرورة وجود الانسان في العالم، وجوداً في العمل مع الآخرين ووجوداً نهـــايته الموت** » . (صفحة ٤٣) .

ان هذه لأشياء بسيرة . ولكن الا نجد هنا عناصر تبرر مفهوم الطبيعة الانسانية ؟ واذا كان سارتر يعلم ان كل وضعية زائلة مع الوقت ، حتى لو كانت وضعية كونية ، فهذا معناه الاعتراف بوجود **شيء آخر** .

ولماذا لا يميز سارتر ما هو جوهري مما هو عرضي ، وما هو طبيعي مما هو اصطناعي عند الافراد والجماعات ؟

اليس ذلك **الشيء الآخر** (بالاضافة الى عناصر مكونة للانسان لا يذكرها سارتر) هو الذي يسمح بالضبط للانسان بان يلقي ذاته الى الامام محاولاً « اجتياز الحدود او تأخيرها او نفيها او التكيف معها » .؟

اليست تلك الحدود المحيطة بوضعيتنا هي التي يدعوها سارتر بعد ذلك **بالنسبي** le relatif ؟ ثم الا يدعو ذلك **الشيء الآخر** الذي لا يتغير **بالمطلق** ؟ فلماذا لا يعترف صراحة بان جعل الوضعية شيئاً كونياً هو انتقال بالنسبي الى مستوى المطلق وبالتالي احتقار للانسان وتشويه له ؟

لو قال سارتر ذلك لكان انتقاده للماركسية اضبط واقوى. اما نحن فنقول بصراحة ان الوجودي يؤكد على قدرة الانسان في مقاومته لذلك التحديد الذي هو دوماً فعل عنيف . نعم ، ولكن رد الفعل عند سارتر شيء لا تأثير له لانه غير مستند الى مفهوم صحيح عن الانسان . والمفهوم الصحيح ليس ، كما يقول

سارتر ، مفهوماً قبليـــاً بل هو مفهوم مستخرج من التجربة الكونية ومن العقل. انه ليس من المستطاع اتقاء الحتمية بسوى الاستناد الى الطبيعة العقلية والاجتماعية للانسان وهي اساس الحرية الوحيد .

وما هو ، من ناحية اخرى ، الشيء الذي يعود اليه سارتر ليفسر كيفية اجتياز الحواجز او نفيها او الاستفادة منهـا ؟ انه يعود الى مفهومه الاسطوري عن الحرية ، وهي حرية مكتفية بذاتها ومنعدمة الجذور والروابط حتى انها اصبحت غير متميزة عن الاندفاع الحيوي ، اي عن ذلك الاندفاع الغريزي الاولي... **الذي لا يتغير .**

وهذه الحرية الزائفة معيّنة ومعيَّنة. انها لا تخرجنـــا من الحتمية التطورية التي تكلم عنهـا هيجل وبرغسون وهي مشابهة كثيراً للحتمية النفسية - الفيزيولوجية التي انتقدها سارتر .

لعمري ، الا يوجد شيء آخر نقـابل به الحتميـة الاجتماعية او الحتمية التطورية التي تقول بها الماركسية ؟ فأين الانسان ونبله واين الانسان الواقعي في المذهبين المذكورين ؟

اما نحن فقد اصبح من واجبنا التأكيد اكثر من اي وقت آخر على حقوق الانسان وقواه الحقيقية والتأكيد ايضـــاً على حريته الحقيقية الموجودة في طبيعته وذلك للرد بصورة فعلية على المذاهب الحديثة التي تنفي الانسان وتشوهه .

كونية المشروع الفردي

(١١)

« فكل مشروع ، اذن ، مهما كان فردياً هو مشروع ذو قيمة كونية » . (صفحة ٤٤)

ان ما يقوله سارتر عن الكونية يجعلنا نأسف اكثر من ذي قبل على نفيه لمفهوم الطبيعة الانسانية، فاذا كان من الصحيح ان الرجل الاوروبي يستطيع فهم مشروع يتصوره انسان من الصين او من الهند افلا يعني هذا ان الاوروبي يجد الانسان الخالد عند كل البشر الذين يلتقي بهم ؟ واذا كان باستطاعته تصور مشروع الرجل الصيني تصوراً جديداً افلا يعني ذلك انــه يجد نفسه في اولئك البشر ؟

ان يجد الانسان ذاته وان يجد الانسان في الآخرين ، معناه الوصول الى طبيعة انسانية لا تتغير، الوصول الى ذلك المطلق الذي كنا نبحث عنه .

ولكن المذهب لا يسمح بتلك الخطوة اذ يقول سارتر : «ولكن هذا لا يعني ان ذلك المشروع يعرّف الانسان بشكل دائم » (صفحة ٤٤) .

لقد رأينا سابقاً ان الانسان يحاول التعريف في كل فروع المعرفة الانسانية. ولكن لا يظنّ احد ان المشروع الذي وصفناه بالكونية يستطيع تعريف الانسان. فالمشروع متعلق، بالضبط،

بفرد معين والفرد غير قابل للتعريف . فنحن لذلك لن نحاول تعريفه بذلك المشروع .

ان سارتر يعطي ذلك المشروع الانساني قيمة كونية شاملة، امـا نحن فنفهم ان يُقصَد بذلك قدرة الفعل لا الفعل ذاته ، وقدرة الفعل هذه واحدة لدى الجميع ونحن نجد في ذلك المشروع (الفردي من ناحية الفعل وانماطه المختلفة والكوني من ناحية قدرة الفعل) تعبيراً وتفتحاً لطبيعة الانسان : تفتحاً للطبيعة الفردية بكل ما فيها من عناصر مركبة تكوّن بالضبط فردية زيد او عمرو وتفتحاً للطبيعة الكونية التي نجدها كما هي عند الجميع بغض النظر عن كل الكمالات الفردية التي تحققها .

ان مـا نستطيع تعريفه ليس تلك الطبيعة الفردية الغنية بتضمنها بل الطبيعة الكونية المتسعة الشمول . الكوني قابل للتعريف اما الفردي فغير قابل .

اما ذلك المفهوم الذي تقدمه عن الكوني فبعيد عن ذهن الفيلسوف المثالي . والحقيقة ان الخروج من الذاتية امر ضروري لفهم هذه الاشياء، لكن مذهب سارتر لا يسمح بذلك الخروج.

واما كونية الانسان التي تقول بها الفلسفة الوجودية فهي كونية محض ذاتية . انها بعيدة عن الكونية كما تفهمها الفلسفة la philosophie وذلك لانها ناتجة عن مفهوم الذاتية المتبادلة.

* * *

« اني باختياري لذاتي ابني ما هو كوني وابنيه بفهمي لمشروع كل انسان آخر في اي عصر كان » . (سارتر صفحة ٤٥) .

الفيلسوف الوجودي لا يعرف ما هو كوني لان المعرفة فعل نظر عقلي استبعده فلاسفة كثيرون منذ ايام كانت. فكانت لا يستخلص الكوني من الفردي بواسطة عملية التجريد ، وذلك لانه لا يرى العقلي متضمناً في الحسي . انه يرى الكينونة الحقيقيــة في النومين[1] noumène والنومين ليس موضوع معرفة عقلية مباشرة بالنسبة اليه . ان كانت يبني مفهوم الكونية كبنائه لاشياء عديدة اخرى ، اي بالرجوع الى اشكال العقل الذاتية والقبلية .

والوجودي الذي لا يسلم بالكينونة لا يرى بعقله ولا يعرف ، بل الكوني الذي يحدثنا عنه شيء غير مرئي بالعقل ونتيجة للبناء فقط . « اني ابنيه بفهمي لمشروع كل انسان آخر » (صفحة ٤٥)

ولكن ذلك البناء من نوع آخر لا يتطلب اشكالاً عقلية، فالعقل غائب هنا باستمرار . انه نوع من التفهم يتناول الشيء مباشرة في كيانه ويستبعد كل تأمل وتفكير متسلسل . انه نوع

(١) النومين مرادف للشيء في ذاته chose en soi والمقصود به صميم الاشياء الذي لا يدرك بالعقل النظري .

المعرب

من الحدس العاطفي اي تعاطف حسي مع كل ما هو « اندفاع حيوي » وكل ما هو حركة ووجود وديمومة .

فعندما يشعر الوجودي بنبضات قلبه وبالقلق الذي يحز نفسه ، يشعر ايضاً بقلق الآخرين ويأسهم ، ويدرك المشروع الحر الذي لكل كائن موجود . انه يجد الانسانية كما يجد الحرية الكونية في صميم الديمومة وصميم الوجود المتحرك .

اننا لا نلوم تلك الحساسية المرهفة التي يفتخر بها الوجودي والتي نلقاها في كل نفس ناعمة . انها قد تساعدنا وتساعد الشاعر بصورة خاصة ، على فهم الآخرين بالامتزاج الصميمي معهم. ولكننا نكرر القول بانها محتاجة الى معرفة موضوعية هي بالضرورة سابقة لها .

ان التركيب الذاتي لعالم الذاتيات المتبادلة ليس سوى حلم وهو حلم الشاعر والرجل الرومانتيكي ، حلم الوجودي الذي يظل عائشاً في الخيال .

الالتزام

يعين الالتزام ، في نظر الكثيرين ، الخاصة الاساسية لكل انواع الفلسفة الوجودية . ويتكلمون ، في يومنا هذا ، عن الادب الملتزم والشعر الملتزم ، لا بل يذهبون ايضاً الى حد عرض نوع من المسيحية يدعونه بالمسيحية الملتزمة .

ولكننا ، بعدما رأينا مفهوم الحرية والاختيار ، ندرك ماذا يعني حقاً الالتزام في الوجودية، اذ تنعدم الوجهة الاخلاقية التي نلقاها في الالتزام الكلاسيكي. فالالتزام ، بمعناه التقليدي ، عطاء وهو عطاء الارادة الحرة التي تقيد نفسها بالوعد . انه عمل نبيل يصف المرء بالانسانية ، بل هو انبل اعمال الانسان ، الانسان الذي اكتسب حس القداسة وما زال محافظاً عليه . وعندما يكون المرء ملتزمـاً بذلك المعنى التقليدي ندين له بالاحترام الواجب للشخص .

اما في الوجودية فينكسف الانسان ويصبح الالتزام اتجاهاً من ناحية المشروع ومن ناحية الاختيار ، ذلك الاختيار المتعلق بالحرية العفوية التي حددنا ، سابقاً ، معناها المحصور . فالالتزام هنا نوع من « التحزب » الذي لا يمكن التخلي عنه الا بحذف كل تأمل وقرار واع. اما السبب فكون التأمل والوعي لاحقين بالالتزام الذي يصبح، عند سارتر، نوعاً من الالزام contrainte فيجعل من الكائن الموجود شيئاً مقذوفاً في الحياة لا يستطيع السيطرة على نفسه .

ويقولون لنـا ان الانسان حر . لكننا نعلم حقيقة هذا الكلام وهو يعني ان الانسان ، بالاحرى ، مقذوف في اتجاه ما بواسطة الاندفاع الحيوي الذي يجعله ملتزماً . فهو ، اذن ، غير ملتزم بالاستناد الى مـا هو عليه بل بالاستنـاد الى ذلك

الاندفاع الذي لا يؤثر في شيء . الا نجد هنا بالفعل نوعاً خاصا من الحتمية ؟

واذا توخينـا ، من جهة اخرى ، الدقة في المعنى نستطيع القول بان الوجودي لا يلتزم بذاته لانه لا يستطيع تعيين ذاته مطلقـاً . انه بالاحرى مدفوع الى الالتزام كما انه محدد بالنسبة الى وضعية معينة ، في حـالة تاريخية معينة . صحيح انه يفعل بارادته بعـد ذلك ولكن التزامه التزام منفعل لعمري ، وهل يستطيع ان يكون غير ذلك وهو مقذوف في العالم ومحكوم عليـه ؟ ان الالتزام الوجودي مطلق بالرغم من الحرية التي يصفونه بها .

ان في الوجودية مسخاً لكل الاخلاق التقليدية ، الاخلاق المبنيـة على ميتافيزياء الكينونة وميتافيزياء الانسان . ومن المؤسف جداً ان يكون ازدراء الكينونة وعلم الكينونة ontologie سبباً لحذف مفهوم نفسي عميق عن الانسان. فالفلسفة la Philosophie تعلمنا ان في الارادة نزعة جوهرية نحو الخير، بكل ما في هذه الكلمة من شمول. انها نزعة عميقة تشكل اساس الارادة عينها بل هي سابقة لكل معرفة وتأمل . امـا النزعة العقلية الحرة فتتفرع عن النزعـة الاولى (وهي نزعة طبيعية ضرورية) دون ان تغيرها .

امـا من الناحية المشخصة فتظهر تلك النزعة الطبيعية نحو الخير في اتجاهنا نحو السعادة ، اي نحو تحقيق الذات في كمالها .

فالرغبة في السعادة تحرك البشر كلهم ، بل هي نوع من العطش الذي ينتاب الانسان . والفلسفة تعلمنا ان الانسان يرغب في السعادة عفوياً دون اي تأمل ، اي ان تلك الرغبة سابقة للاختيار الحر . انها رغبة اولية قائمة جذورها في الطبيعة ذاتها رغم كل محاولة لنزعها من الانسان . انها موجودة فينا ما دمنا متمتعين بالطبيعة الانسانية ، واقتلاعها منا تحطيم لذاتنا . انها النزعة التي تقاوم كل انواع الفشل وتظل محركة لقوانا الانسانية ومخططة لكل المحاولات التي نقوم بها .

وهكذا نرى ان بالامكان ارجاع حرية الوجوديين واندفاعهم، من جهة ، والاختيار والالتزام ، من جهة اخرى ، الى تلك النزعة الطبيعية التي تحدثنا عنها ، مع الملاحظة انها معكوسة تماماً في الوجودية وبالتالي فاقدة لكل معنى .

ان نظريات الديمومة التي تُخرج من نطاقها الكينونة والغاية ، لا تفهم ما هو قائم على الكينونة وعلى الكينونة الموجهة نحو غاية . انها نظريات تشوه الانسان اذ لا تستطيع تفسير ما هو كائن بالاستناد الى التجربة الحسية، فالانسان لذلك غائب عن الوجودية كما كان غائباً عن البرغسونية وعن الفلسفات التطورية المختلفة .

الاختيار والفعل المجاني

ان سارتر ، في رده على الاعتراضات الموجهة اليه بخصوص

مسألة الذاتية ، ينفي عنه نظرية الفعل المجاني بقوله: « **ان اندره جيد** A. Gide **لا يعرف ماهية الوضع الانساني بل يعمل بحسب هواه** » .

ولكن ما هو الشيء الذي يعرفه جيد؟ يعرف ان باستطاعته العمل باتجاه آخر وهو بالفعل غير مثبت في حالة معينة او في حركة اساسية ؛ بل هو دمية تلعب بها نزعاته السطحية المتولدة عن هواه . انه يعمل في الحاضر المباشر بحسب النزعة المسيطرة عليه آنياً وقد تسيطر هذه بسبب حالة فيزيولوجية او مرضية ، او بسبب مركب نفسي او تأثير يتلقاه من الخارج . انه يشعر باستسلامه عمداً ثم يطمئن نفسه ويحاول ان يطمئننا بانه لا يعاكس النزعة الظافرة التي تجره في الحاضر المباشر الى لذة يكون رفضه لها شيئاً رديئاً في نظره .

اما بالنسبة للوجودي « **فالانسان منخرط في وضع منظم ، اذ هو ملتزم مع الانسانية جمعاء بحيث لا يستطيع مطلقاً تجنب الاختيار... انه لا يستطيع سوى الالتزام ، بشكل تام ، تجاه تلك المسألة وهو يختار ذاته دون اللجوء الى قيم موضوعة سابقاً** » .

ان سارتر ينفي هنا كل نزوة طائشة بتأكيده على الاختيار. ولكنه نفي ظاهري فقط لان سارتر، بالرجوع الى الاندفاع الحيوي ، يختار بصورة عمياء وهو لا يستطيع الامتناع عن الاتيان بفعل معين . انه يتصور نفسه حراً مع انه ليس كذلك

بالفعل، ثم يظن انه مختار مع انه ليس صانعاً لاختياره. فهو يرى الخير حيث يريد، ويقول : هذا خير لانه كذلك .

هل هذه مجانية في العمل ؟ كلا ، طبعاً . ولكنها قدرية مرافقة لوهم الانسان النائم ، الانسان الذي يؤكد حريته في الحلم وهو بالحقيقة مقيد بالسلاسل .

ويحتج سارتر ضد الذين يلحقونه باندره جيد . امــا نحن فنضعهم في مصف واحد هو مصف المفكرين اللا اخلاقيين . والفرق الوحيد بين الاثنين هو ان جيد يبشر بشذوذ واضح في حين نجد سارتر ينادي باخلاق وهمية ، اخلاق الانسان الذي لا يعمل كانسان الا في الحلم والذي يتمتم اثناء فعله للشر ، بكلمات كبيرة وفارغة تذكرنا نوعاً ما بالاخلاق الانسانية .

يا له من وهم رديء يفسد كل شيء وتكون نتائجه وخيمة على كل الذين يصغون الى سارتر .

الفصل الثامن

في البحث عن أخلاق وجودية

الاخلاق وعلم الجمال

يقول سارتر: **«علينا ان نشبه الاختيار الاخلاقي ببناء من الآثار الفنية»** . (صفحة ٤٨) .

لا شك انه تشبيه جميل قد يغري القارىء البسيط ولكنه لن يؤثر في المهتمين بالفلسفة ولن يثير فيهم سوى الضحك .

ويقول سارتر ايضاً : **« ان اللوحة الواجب صنعها هي تلك التي يصنعها الفنان بالفعل »** . (صفحة ٤٨) .

ولكننا نرد بقولنا : ان الانسان لا يلتزم بكليته في العمل الفني من حيث هو كذلك .

ثم قد يقال على وجه مماثل : ان الفعل المحقق هو الذي يحققه

الانسان بالفعل . ولكن التشبيه الذي يقدمه سارتر لا يصح الا في حال تشويهنا لمعنى الالتزام . اما اذا كان الانسان الاخلاقي لا يلتزم اكثر من التزام الفنان الذي يعمل في حجرته فهذا معناه ان الفعل الاخلاقي فعل فنان وليس فعلاً انسانياً .

لا شك اننا في كلتا الحالتين (في حالة الفنان كما في حالة الانسان) امام ابداع وابتكار . ونحن ، من جهتنا ، لا ننكر الابداع الانساني بل نصرح بالعكس ان الانسان اب لافعاله وانه مبدع لها .

ولكن سارتر يشوه معنى الابداع والابتكار ويستعملها في مذهبه استعمالاً خالياً من المعنى . فالانسان لا يبتكر قبليـاً à priori بل بالاستناد الى معلومات مكتسبة وحدس خاص يجعله شاعراً باشياء لا يشعر بها غيره. والانسان المبدع له قدرة الابداع بسبب علمه المكين وبسبب عمله حسب طريقـة معينة وحسب قوانين يخضع لها ويحترمها . انه متقيد بالنظام الكوني الشامل لكل الاشياء .

ولكننا لا نجد شيئاً من ذلك فيما يدعوه الوجوديون ابداعاً وابتكاراً . والحقيقـة ان لا وجود في مذهبهم لاي ابداع وابتكار ، بالمعنى الصحيح لهاتين الكلمتين .

ثم يضيف سارتر الى ذلك قوله: « **اننا لا نستطيع ان نعين قبلياً ما يجب فعله** » (صفحة ٤٩) لكن التعيين القبلي في اللغة

الواضحة ، شيء لا معنى له .

اما ذلك التعيين وذلك القرار الذي يتخذه الانسان بشكل حقيقي فهو مـــأخوذ بعد تأمل وروية وبعد فعـل عقلي منير للارادة، اي بعد فحص دقيق مقارن للدوافع المتعددة التي تبرز الى ساحة الشعور . واذا لم يكن القرار كذلك فهو قرار قبلي وبالتالي شيء لا معنى له .

واذا تفحصنا موقف سارتر نرى انـ لا وجود عنده لاي شيء مما سبق . فالقرار الذي يتخذه ، مهما ظنه واعياً ، ليس قراراً بالفعل .

اما نحن، فاذا تكلمنا عن القرار في مجال الاخلاق الانسانية عنينا به قراراً يؤخذ بعد التأمل واثناءه . والتأمل ، كما قلنـا سابقاً ، يجري بحسب قانون يحترمه الضمير ويكون موافقـــاً لمتطلبات الانسان العميقة . ويجري ايضاً بعد فحص الظروف والاوضاع الخاصة بالانسان ذاته اي بالرجوع الى وضعيته .

عندئذ فقط نستطيع التكلم عن الالتزام والمسؤولية .

هذا ويقولون لنا، من جهة اخرى، ان لا وجود لقيم جمالية قبلية كما انه لا وجود لقيم اخلاقية قبليـة . انه قول من ضمن المذهب ويعني، بشكل آخر ، ان الفعل الانساني لا قيمة له الا لان زيداً او عمرواً قد صنعه . اما مـا كان عليه زيد او عمرو قبل الاتيـان بذلك الفعل فشيء غير داخل في الموضوع بالنسبة اليهم .

اما العمل الواجب فعله فهو العمل الذي سبق فعله . وهذا الشيء ، مثـــلاً ، خير ، في نظرهم ، لانه كذلك . وهو خير بالضرورة بسبب الاختيار الذي وقع عليه من قبل الحرية ...

ان الاخلاق التي يقدمهـــا الوجوديون ليست سوى اخلاق الوقائع ، اخلاق الحقيقة المطلقة التي لا نخرج منها . واذا كانت الواقعة وحدها ذات قيمة في مجـــال الطبيعة ، بسبب الحتمية الطبيعية الشديدة ، فلا يمكن القول بأنها تفرض نفسها في المجال الانساني . ان في ذلك نفيا للانسان ذاته باغراقه في لجة الحتمية المجردة عن كل صفة انسانية .

الوجودية ومفهوم التقدم

وكيف يستطيـــع الوجودي التسليم في فلسفته الاخلاقية بامـــكان تفضيل مشروع انساني معين عـلى مشروع آخر ؟ فالتفضيل يفرض مفهوم القيـــمة القبلية وهـــذا يفرض مفهوم الكيفية، اي مفهوم تعيين جديد يحقق الذات الانسانية. ولكن هذه المفاهيم مقصية كلهـــا من مذهب سارتر ، فهو لذلك يقول : « انـــا لا نؤمن بالتقدم، والتقدم ، في نظرنا، مجرد تحسن » (صفحة ٥٠)

وهكذا فقد اصبحنـــا بعيدين عن المفهوم الانساني الصحيح وعن الاخلاق الكونية التي تربي الانسان من اجل تحقيق نموه الكياني ، نمواً منسجماً نحو الكمال والغبطة .

ولكن كيف تفهم الوجودية الكمال وهي فلسفة مثالية ؟

ان الكثيرين من الفلاسفة ، في كلامهم عن السعادة ، لا يتحدثون عن سوى استمتاع الانسان بالاشياء المكتسبة دون بحثهم في التحقيق النهائي لذاته . لكن هذه الاشياء ، مهما كانت ، تظل ممتلكات من خارج وقد يحصل عليها الانسان دون نقل قواه الروحية الى حيز الفعل .

وينفي ديكارت حقيقة اعراض الجوهر فينفي بالتالي الكيفية ، وهي تحقيق حي لقوى الحياة . انه لا يستطيع فهم الاكتساب الا مجموع عناصر كمية ، مكيفة الى حد ما مع الانسان . انه اكتساب وامتلاك لشيء اصطناعي فيه احياناً شيء من التعسف .

اما ازدراء الكيفية فناتج عن ازدراء مفهوم القوة notion de puissance . والنفس ، عند ديكارت ، موجودة دائماً بالفعل en acte لان الفكر جوهرها . امـا عند برغسون وسارتر وفي فلسفات العمل فمفهوم القوة غائب دوماً ولا مجال للتحدث عن نمو حيوي او عن اغتناء تدريجي لقوى الانسان في سبيل اغتناء الكائن ذاته . ان الاستغناء النهائي عن مفهوم العادة concept d'habitus يفسر عند البعض فكرة خاطئة عن التقدم كما يفسر عند البعض الآخر نفيهم لكل تقدم .

امـا الوجودية فلا تحيد عن هذا الاتجاه بل تمتنع عن كل تقدم وترى انه غير ممكن « **لان الانسان لا يتبدل تحت وضع متغير** » (صفحة ٥١) . انه دومـاً مماثل لنفسه وهو الكائن

الاكثر تعيناً . ولكن ايقال عن الانسان كما يقال عن الله انه بسبب كماله المطلق ، الكائن الاكثر تعيناً ، ام لا يعنى بذلك إلا ان الانسان متعين بمقدار ما يكون الحيوان الحاذق متعيناً في فاعليته الحاذقة ؟

انه ضرب من الجنون ان نتكلم هنا عن سكون الانسان كما نتكلم عن سكون المطلق اللامتناهي ؛ بل انه انحطاط بشع وتحزب غريب ان يبقى الانسان منحصراً في ضعفه وجبنه وان تسيطر عليه حتمية مطلقة فتستعبده وتجعله عاجزاً .

يقول سارتر : التقدم مجرد تحسن . فهل يمكن عندئذ ان نصادف في الانسان الشيء الافضل ؟ وهل الافضل هنا سوى مفهوم قبلي ؟

بلى ، انا كما انا ، وليس باستطاعتي ان اصبح كائناً آخر . اني ملقى في العالم وانا مشروع وحرية تختار ذاتها . لذلك يجب ان افهم كما انا ، لا على وجه آخر . ان اندفاعي في الوجود والمشروع الذي اكونه يجراني مثلاً نحو الحزب الشيوعي او نحو حزب الحركة الجمهورية الشعبية . انني اختار والاختيار اختياري لانه نابع عن وجودي وسيان عندي ان يدعى ذلك الاختيار جبناً وخذلاناً او ان يدعى خيراً او تقدماً ومجداً .

هذا وليس على الآخرين ان يحكموا بالفعل ، لا لان المفكر الوجودي يمنع الانسان من الحكم او يدعي بعجزه عن

ذلك ، بل لانه لا مادة للحكم في هذا المجال. بلى ، لقد اخترت الاشيـــاء واخترت ذاتي على نمط معين ولا احد يستطيع تغيير شيء مطلقاً .

انه ليس بالامكان ، في نظر سارتر ، ان اقارن اختيـاري باختيـار شخص آخر، فكل حكم اخلاقي مستبعد هنا لانه لا محل للاخلاق في هذا المجال . ولكن سارتر لا يمتنع عن الحكم كما سنرى .

النية السيئة

ان الحكم الذي يسوغه سارتر ليس حكم قيمة لان في ذلك مناقضة للمذهب بل هو حكم منطقي اذ يقول سارتر : « ان **الانسان يختار ازاء الآخرين كما يختار ذاته حيالهم** » (صفحة ٥١) . وهو يفعل ذلك بوعي حاد « لمسؤوليته» فاختياري لذاتي حيال الآخرين يسمح لهم بالحكم عليّ ويجعلني هدفاً لهذا الحكم .

ثم يقول سارتر : « **هناك انواع من الاختيار مبنية على الصواب وانواع اخرى مبنية على الخطـأ** » . لعمري ، اليس ذلك رجوعاً الى الفلسفة المنطقية ؟

قد يبدو الامر كذلك . ولكن اين الخطأ واين الصواب اللذان بني عليهما الاختيار ؟ ليس في مذهب سارتر اي محك او اي تعريف للحقيقة الموضوعية . فالذي لا يستطيع الخروج من ذاتيته يهمل الحقيقة وينفيها تماماً .

لقد حاولنا سابقاً تعريف الحقيقة الوجودية على انها توافق الفكر مع ذاته . واما الآن فنقول انها بسبب التماسك المشدد عليه ، توافق الوجود مع ذاته . والحقيقة هي موقف التماسك الدقيق اي انها رباط تام بين الاختيار والوجود الآني . واذا انعدم الرباط انعدم التماسك ايضاً ونشأت النية السيئة . يقول سارتر : « **اعرف النية السيئة على انهــا خطأ** » . ثم يقول ايضاً : « **لا شك ان النية السيئة نوع من الكذب** » .

لنأخذ الآن مثل رجل اباحي. انه ، من حيث هو كذلك، شيء « مطلق » . اما اذا تصرف نسبياً ، في حالة من الحالات، كرجل متعفف قنوع ، فنقول عنه عندئذ : انه قد اختار ذاته مع الآخرين متغلباً على نفسه . ولكن سارتر يدعي ان اختيار ذلك الرجل مبني على الخطإ وانه سيء النية و كذاب . وما هو كذاب ، في نظر سارتر ، إلا لانه قد تصرف بشكل فاضح وطمس حرية الالتزام التامة دون ان يحق له التصرف كذلك.

لا شك ان هذا الكلام فاضح يثير حفيظتنا ويجعلنا ننقم على تلك النزعة اللااخلاقية . ولكن سارتر يدعي باصدار احكام وجود فقط ويريد البقاء بعيداً عن المجال الاخلاقي وعن مستوى القيم الموجودة قبلياً . انه يظل في مجال الظواهر يحلل نفسياً ولا يخرج من ذلك التحليل .

ولكن أليس من المستحيل ان نبتعد عن الاخلاق ، اذا

كنا، من حيث كوننا بشراً، نتكلم عن الانسان ونتوجه اليه ؟ ان في خطوة سارتر سعياً نحو موقف التماسك من حيث هو غاية في ذاته. انه يدعو هذا السعي بحب الحقيقة، ولا شك ان في هذا تضليلاً وخطراً على الاخلاق بل اكثر من ذلك ايضاً، لان حب الحقيقة يفرض احترام تلك الحرية التي يتحدث عنها سارتر .

ومهما يكن المعنى الذي تؤخذ به الحرية فمجرد الكلام عنها يدخلنا فوراً في المجال الاخلاقي ، بل ان سارتر نفسه يقول :

« **وباستطاعتي من ناحية اخرى ان انطق بحكم اخلاقي** » . (صفحة ٥٢)

لعمري، أليس الشيء الذي يعرضه لنا سارتر تخطيطاً لاخلاق معينة ؟ ان النطق بحكم اخلاقي يفرض بالضرورة وجود اساس لتلك الاخلاق . ولكن سارتر يراوغ ويتهرب من الدخول في ذلك المجال لانه يكتفي بالتحليل .

ولكن ألم يقل هو نفسه: « **ان باستطاعتي دوماً ان اختار، ولكن يجب ان اعلم ايضاً ان عدم اختياري هو بحد ذاته نوع من الاختيار** » (صفحة ٤٧)

واذا كان سارتر محافظا على انسانيته فانه سيبقى كائنـــاً اخلاقياً ، سواء شاء ام ابى، وذلك ليس بالاستناد الى مبادىء موضوعة سابقـــاً بل بالنسبة الى الابتكار الذي يتحدث عنه بالذات .

* * *

سنسعى الآن لتحديد تلك المبادىء التي تستند اليها الاخلاق الوجودية وتوضيح الفكرة التي تقدمها لنا عن القيمة .

يقول سارتر : « **لا غاية للحرية من خلال كل ظرف عيني سوى ان تريد ذاتها** » .

ليس هذا القول ، في نظرنا ، سوى نتيجة منطقية لفكرة « المهجرة » . فالحرية عند سارتر مستقلة لا تتعلق بأحد ولا بأي شيء بل هي حرية لا غاية لها سوى ذاتها . فاما ان تكون هذه الحرية مؤلهة بحيث تصبح غريبة عنا، واما ان تكون حرية مجردة فلا نستطيع ان نحياها بل تصبح بالنسبة الينا وهماً . انه ليس بامكانها ، عندئذ ، ان تكون اساساً لاخلاق موجود انساني عيني ولا مصدراً لاحكامه الاخلاقية .

ان الحرية التي تريد ذاتها وتتخذ ذاتها كغاية لشبيهة بالحب الرومانتيكي الذي يعشق ذاته ومعنى ذلك انها ليست شيئاً انسانياً بالفعل .

والحرية ، عند سارتر ، اساس لكل القيم ، فاذا لم تكن سوى وهم فالاساس يبدو لنا غير ثابت . ولكن لنفرض جدلاً ان للحرية ، عند سارتر ، قواماً ذاتياً ، بسبب وعيه لنفسه على انه حرية قبل كل شيء . فما ينتج عن ذلك هو كون القيم موجودة حتماً ، ولكن سارتر يأنف القول بانها قيم موجودة قبلياً لان الله غير موجود ولم يضعها مسبقاً. فليس على الانسان،

اذن ، سوى ابتداع تلك القيم ابتداعاً مبنيـــاً لا على النزوة ومجـانية الفعل كما عند اندره جيد ، بل على النية الحسنة ، نية الانسان الذي يسعى في كل شيء الى الانسجـــام مع ذاته في تماسكها الداخلي . ان الانسان يبتدع القيم بمقدار ما يقوم بفعل الاختيار وبمقدار ما يختـار ذاته ، بحسب الاندفاع الحر المنبثق عن ذاتيته. ان الانـسان الوجودي كائن يضع القيم بمجرد وجوده. فالقيمة عنده تنبع عن حريته والحرية الوجودية ثمرتها القيم .

ولكن ما قيمة ذلك الفعل ؟ أهو من النـــاحية الاخلاقية شر ام خير ؟ انه لا يستطيع ، باعتراف الوجودي ذاته ، سوى ان يكون كذلك ، اما خيراً واما شراً . ومقياس الحكم هنا ليس في المفـاهيم المصنوعة والمهيأة من قبل المفكرين التقليديين ، بل يقول الوجودي : ان هذا الفعل خير لانه فعلي ولانه منبثق عن ذاتي الحرة التي هي وجود ؛ فوجودي الجـاري مع حريتي هو الذي يبتدع القيم في الظروف التاريخية المتغيرة .

امـا تلك القيمة المنبثقة عن الحرية فهي شيء مطلق ، وهذه نتيجة لانحصار الانسان في ذاتيته . ولكن الا يعني ذلك ان المبدأ الفردي يؤدي بنا الى الفوضوية ؟ جواب الوجوديين هنـا انه اذا كانت الفوضى نتيجة للاختيار الحر فهي ذات قيمة لانهـا نابعة عن حرية الـكائن الموجود .

ولكن ليس في هذا « المبدإ » الاخلاقي اي ضمان للمجتمع.

والانكى من ذلك ان المبدأ اللاحق يأمرنا باحترام المبدإ الاول اذ يقول سارتر :

« اننا نكشف في نشداننا اياها (الحرية) انها متعلقة كلياً بحرية الآخرين كما ان حرية الآخرين متعلقة بحريتنا » (صفحة ٥٣)

(١٢) **« اني لا استطيع اعتبار حريتي غاية دون ان ادمج في تلك الغاية حرية الاخرين »**

أليست هذه الكلمات قريبة من اقوال كانت ، بغض النظر عن كلمة «غاية» التي يجب طرحها خارج المذهب ؟ وماذا يقصد سارتر بقوله ؟

ان ما نفكر به مباشرة هو احترامنا للآخرين ، في عالم يوحي به الينا مفهوم صحيح عن الصداقة . ولكن هل هذا مبدأ اخلاقي بالمعنى الصحيح ؟ حقاً ان التعابير التي يستعملها سارتر قابلة كلها للتحويل .

هذا واذا كانت حريتي لا تستطيع سوى ان تريد ذاتها فاني اقول ذلك ايضاً عن حرية الآخرين . عندئذ يتصرف كل واحد عملياً وكأنه وحيد في العالم، بالرغم من كونه يختار ذاته ازاء بقية الناس. ومهما يكن المشهد الذي يقدمه كل واحد عن ذاته فلا شك اننا تجاه نزعة انانية كلية . ووجود اناس آخرين يعني وجود حريات وغايات اخرى، اي وجود عوالم مغلقة تكتفي بذاتها.

واما من جهتنا فلا نجد شيئاً يضبط العلاقات بين تلك العوالم ، في المجال الواقعي ؛ لا علاقة اجتماعية ولا اتصالاً ولا عطاء ، بل نحن بعيدون عن تلك الصداقة التي وضعها ارسطو اساساً لحياة المدنية .

ثم يذكرنا سارتر بمفهوم الذاتية المتبادلة ، المفهوم الذي رأيناه في الفصل السابق كاشفين الاوهام التي يخلقها عند الانسان من حيث هو كائن يحس ويفكر . اما هنا فنتساءل ماذا تصبح الذاتية المتبادلة في المجال الذي يريده سارتر مجالاً « اخلاقياً » ؟ ان الوجودي يحيا دوماً في عالم خيالي ولا شك انه ستنتج هنا اوهام جديدة متعددة .

ثم ماذا يعني قول سارتر : لا استطيع ان اريد سوى حرية الآخرين ، ضمن لغة فلسفية صحيحة ؟

يقول الوجودي: هذا يعني انني اقدر، لا قبلياً بل بالاستناد الى الكوجيتو ، ان الآخرين هم مثلي اناس احرار وان التزامهم متماسك وحقيقي . واذا كانوا يختارون ذواتهم في وضع معين ويعملون على نمط معين فلانهم يتبعون حريتهم . لذلك احترمهم كما احترم ذاتي واصادق على اعمالهم كما اصادق على اعمالي . انهم يضعون القيم في وجودهم لذلك هم اخلاقيون على ما اظن .

وبما ان الناس مستهدفون لنظري يحق لي فحص سلوكهم بحيث اكشف ، انا الوجودي ، بحدسي الحاد وتفهمي الدقيق ،

مقدار التماسك والاخلاص في اختيارهم. اني سأحكم عليهم بصفتي محللاً نفسانياً .

يقول سارتر: « **نستطيع تكوين احكام نصدرها على الذين يودون طمس مجانية وجودهم التامة وحريته الكلية** » (صفحة ٥٣) .

ولكننا لا نجد مخرجاً لذلك اذ يحيل الينا اكتشاف مقياس اخلاقي مع اننا مـــا زلنا نتخبط في حكم منطقي بحت . لقد حدثونا عن حكم اخلاقي ولكن الحكم الذي يدعونه كذلك مبني دوماً على مفهوم الاخلاص الذاتي .

فما هو ، اذن ، الجبن الذي يحدثنا عنه سارتر ؟ وكيف يعرفه ، بأي حق وبالاستناد الى اي شيء ؟ ان سارتر يحافظ على تعابير القاموس الاخلاقي التقليدي ولكنه يفرغ محتواهـــا بسبب تلك النزعة الاسمية المفسدة بدئياً لكل المذهب .

واذا كان مفهوم الجبن مفهوماً قبلياً فما العمل حتى نتجنب الاخلاق الشكلية ؟ ان التفسير التالي لا يفيدنا شيئاً :

« **فالذين يطمسون حريتهم التامة بروح جدية زائفة ندعوهم جبناء** » (صفحة ٥٤) .

ولكننا قد حصلنا بواسطته على تعريف الجبن عند سارتر. فالجبن نتيجة لعدم الاخلاص وعدم الاخلاص نتيجة ايضاً لاخفاء الحرية بروح الجد الزائف esprit de sérieux .

وهكذا فمن الطريف ، مثلاً ، ان يدعى جباناً رجل يقوم باعمال خيرية مع ان حريته التـامة المطلقة تدفعه نحو البخل ؛ وان يدعى جباناً ايضاً الرجل الذي يندفع الى القتال بعد تغلبه على نفسه مع ان حريته التامة تدفعه الى الهرب من امام العدو .

كلا ثم كلا. فلا يمكن لفيلسوف ان ينطق بهذه الاقوال، وعذر سارتر انه هنا محلل نفساني ومحلل وجودي بصورة خاصة. انه يمتنع عن التعليم الاخلاقي ويكتفي بتحليل مادة غنية تصلح لموضوع ادبي فقط . لقد وجـد سارتر المنجم الذي سيستغله ، حسناً ، ولكن ليكف عن الكلام كالآخرين عندما يتحدث عن الحكم الاخلاقي .

« والنوعان ، جبناء وانذال، لا يحكم فيهما الا على مستوى الاخلاص التام » (صفحة ٥٤)

بهـــذا يختتم سارتر الغش الذي قـــام به طوال حديثه عن الاخلاق . ان الحكم الاخلاقي لا يعني ، بالنسبة اليه ، سوى تقرير للوقائع ووصف للسلوك ودراسة للعـــادات الاخلاقية . وسارتر يقوم بهذا الوصف بروح تحليلية فائقة .

اما الاخلاق الوجودية التي يعرضها لنا فليست سوى اخلاق الوقائع التي ظننناها قد ابعدت . ان ارجاع الاخلاق الى علم للظواهر (مهما كان هذا العلم ذاتياً) يجعلها علماً تجريبياً ويبعد من مجالها كل انسان موجود بالواقع. ولا شك ان هذا الموقف

يقودنا الى اللاأخلاقية بل الى الاخلاق الرديئة .

ان الوجودي يراوغ مع مبادىء الحياة ويحتقر ماهو مقدس. ألم يقل سارتر : « اذا كان الله غير موجود فكل شيء مباح للانسان »? والوجودي من ناحية ثانية ، لا يختار ولا يلتزم بذاته بل يظن نفسه منساباً مع التيار الذي يدعوه بالحرية . ولكنه يجب ان يعلم ، وهذه حقيقة ثابتة ، ان في عدم اختياره وعدم التزامه اختياراً والتزاماً من نوع آخر .

الاخلاق المجردة والاخلاق العينية

ان مناقشة سارتر للاخلاق الكانتية فيما يختص بناحيتيها الشكلية والكونية مناقشة لا تأتينا بجديد رغم الامثال التي يقدمها لنا سارتر مستخرجة من بعض القصص .

اما رفضنا لشكلية الاخلاق الكانتية فسببه أن كانت لا يأخذ بعين الاعتبار طبيعة الذات البشرية ولا يستطيع تكييف مذهبه مع واقع الانسان وحقيقته . فمذهبه لذلك بعيد عن الانسان ولا يمكن تطبيقه حسب اعتراف كانت نفسه .

وما هي القيمة التي يمكن اعطاؤها لكونية الاخلاق اذا كان المفهوم الصحيح عن الطبيعة الانسانية «طروحاً خارج الميتافيزياء»? ان كونية الاخلاق عند كانت مفهوم قبلي محض .

اما سارتر ، كما رأينا سابقاً ، فلم يتخلص من الشكلية رغم

نفيه للطبيعة الانسانية . والكونية التي ينادي بها ليست ايضاً سوى شيء ذاتي ووهمي . لذلك نستطيـــع ان نحول اليه كل الانتقادات التي توجه عادة الى كانت .

لا شك ان سارتر محق في قوله : « ان مبـــادىء كثيرة التجريد تخفق في تحديد العمل » . واذا كان هـذا الانتقـــاد صحيحـاً بخصوص الاوامر المطلقة impératifs catégoriques التي يتحدث عنها كانت فانه يبدو لنـا ان سارتر يخلط بين تلك الاوامر وبين النواميس الاخلاقية الايجـــابية (المبية كانت ام انسانية) التي يتحدث عنهـــا بشكل واضح ، والتي هي مجرد توضيح للنـــاموس الطبيعي loi naturelle . ان نواميس ومبادىء العمل الانساني ليست تجريدات خالصة وتركيبات عقلية قبلية ، بل اساسها في الواقع العيني وفي الطبيعة الانسانية التي ليست « نظراً فكرياً » كما يقول سارتر.

ولقد كان لكل تلك النواميس ، تجريبية كانت ام عقلانية، اثر فعال في توجيه الاعمال الانسانية خلال كل العصور ، بل انها ما زالت فاعلة حتى الآن وستفعل ايضاً في المستقبل لان الانسانية واحدة كما ان الاخلاق واحدة ايضاً .

هذا وشرط كون الاخلاق عينية ان تتكيف مع الانسان في كليته ، اي مع طبيعته التي هي الواقع والواقع المشخص . ليست الاخلاق العينية تلك التي تضمن حلولاً سهلة لكل المسائل الآنية ، بل تطبيق القانون ، بشكل حذر ، واجب علينا في كل

الحالات الخاصة . ان احداً لم ينف حال مركب الواقع ولكن هذا التركيب لا يعني ان نور الناموس الاخلاقي لا ينفذ فيه .

اما سارتر فيدعي ان الناموس عاجز وان المبادىء لا قيمة لها . ولكن هل الحل الذي يقدمه هو اجدى وافعل ؟ ان سارتر لم يقم ، بالفعل ، الا بمحاولة لحل المسألة الاخلاقية والاجوبة التي قدمها ليست صحيحة . ان الاخلاق الوجودية اخلاق تهرب من الواقع ، بل اخلاق هرب دائم ، وان يكن هرباً متماسكاً مع نفسه .

* * *

والانكى من ذلك ان الحرية تصبح عند سارتر رداء يغطي به كل شيء بوقاحة مثيرة . فيقول مثلا : **الشيء المهم هو ان نعرف أيتم الابتكار باسم الحرية ام لا ؟**

ثم يضيف الى ذلك قوله : « **من المستطاع اختيار كل شيء اذا كان الاختيار يتم على مستوى الالتزام الحر** » (صفحة ٥٦).

يا لها من فرّيسية pharisaïsme فاضحة . الا يعني الاختيار على مستوى الالتزام ان نطلق العنان لمقتضيات حرية عمياء لا تستنير بهدى العقل ؟ ان الفلسفة كما نفهمها تميز بين نوعين من الارادة الانسانية : **ارادة طبيعة** وهي شهوة حسية تحرك الحيوان بالحس والفعل المنعكس ؛ **وارادة عقل** ، وهي شهوة عقلانية نزعتها الاساسية طبيعية ولكنها مستنيرة بالعقل الذي يدفعها نحو مراتب النبل البشري .

لقد اكتفى سارتر بالارادة الطبيعية الاولى فدعاها بالحرية وجعل من الانسان حيواناً واعياً فقط. ان الاخلاق التي يقدمها لنا فاقدة الاصول والقواعد ، بل قاعدتها الوحيدة ان تكون موافقة للغرائز الانسانية الاولية . انها اخلاق شهوانية وضعية positiviste تبعد كل مفهوم صحيح عن الانسان وكل اهتمام بانسانيته الحق .

* * *

الوجودية والالحاد

من لا يحترم الله لا يحترم الطبيعة الانسانية. ومن ينف وجود الله ينف ايضاً وجود الانسان . اما سارتر فيعلن ببساطة ، أو بالاحرى بوقاحة ، انه قد نحى الله عن طريقه :

«انه من المؤسف ان تكون الاشياء كذلك، ولكننا اذا نحينا الله الآب فلا بد من وجود احد يبتكر القيم»
(صفحة ٥٧)

يا لها من سلطة منتقمة من اجل تحرير العالم تحريراً فعالاً !
لقد نحى سارتر الله ولم يستطع بالتالي سوى تنحية الانسان ذاته ، الانسان المكون على صورة الله ومثاله .

انه لم يتكلم خلال بحثه عن سوى الابتكار . فكل شيء يجب ابتكاره في عالم لامعقول حيث الاشياء لا معنى لها . ان

اللامعقول يحيط بك ايها الانسان من كل جانب فعليك ان تبتكر المعقول بذاتك وفي ذاتك والا فلن يكون ابداً .

ثم يقول سارتر : « **واذا تحدثنا عن ابتكار للقيم فهذا يعني انه ليس للحياة معنى قبلي . انها ليست شيئاً قبل ان يحياها الانسان** » (صفحة ٥٧) .

على الانسان، اذن ، ان يبتكر القيم والا وقع في التشاؤم! امـــا الوجودي فيبتكر الانسان على مثاله وصورته ولكن الوجودي يبدو لنـا رجلاً خـاليا من العقل والقلب والروح ، يظن نفسه متحرراً ومكتفياً بذلك التحرر .

انه يتأمل صورة ذلك الموجود النابع عن اختياره ، صورة الانسان الذي يتنبأ به ، فيتأملها ويصرح بقوله : انه شيء حسن وقويم بل هو على احسن مـــا يمكن ، لان المذهب مذهب تفاؤل .

ولكن ما هو ذلك الانسان الذي يبتدع الوجودي صورته؟

انه رجل الرغبة ورجل الحلم والخيـال ، ينـــادي بالثورة وبالتحرر من الله ويبشر بخلق الانسان من قبل الانسان . انه رجل التطور المبـدع لذاتـه ، الرجل الذي نحى الله عن طريقه ليحل الانسان محله .

* * *

النزعة الانسانية

ان سارتر يختتم كتابه بنوع من اللعب في الكلمات فيتكلم عن فلسفته وكأنها النزعة الانسانية الوحيدة التي يمكن بناء حياة الانسان عليها .

ولكنها ، بالفعل ، انسانية مجردة عن الانسان وعن الله ، انسانية لا كيان لها لانها شيء خيالي ، انسانية الفرد الذي هو دوماً خارج ذاته ، مرتمياً في العالم ومتجاوزاً لذاته في العالم .

حقاً ، ليست الوجودية كما قال عنها سارتر « سوى **محاولة لاستخلاص كل النتائج الممكنة من موقف إلحادي متماسك** » (صفحة ٦٠)

يا له من موقف متماسك ، يا له من قول جميل والفوضى الجميلة نتيجة من نتائج الفن !

وهكذا فان قيل عن كتاب سارتر انه من صنع فنان فلا اعتراض لنا على ذلك . واما ان يقال عنه انه من صنع فيلسوف فهذا ما ننفيه تماماً .

الخاتمة

ان الناس يعترفون للفلاسفة بحق وضع الفرضيات الجريئة بشأن كل شيء. فمن يمنع ديكارت ، مثـــلاً ، من القول : **وماذا يحصل اذا شككت في كل شيء ؟** كذلك لا احد يمنع سارتر من التساؤل بقوله : **ومـاذا يحصل اذا نفيت الطبيعة الانسانية ؟**

ان ديكارت من خلال شكه متيقن من انـه **يفكر** كما ان سارتر ، من خلال نفيه ، يعي انه **حرية** .

فكلا السؤالين ليس عبثاً لان كلاً منهما موجود في بدء طريقة تهدف الى بعث الانسان . ان ديكارت وسارتر ينطلقان من الوجود الخاص ومن الواقعة الشعورية ، فطريقتهما لذلك طريقة نفسية بحت .

لقد بنى ديكارت الفلسفة الحديثة على الكوجيتو واعتبره شيئاً مطلقاً .

ويسعى سارتر الآن لابتداع الانسان بالاستناد الى حريته الاولية ويعتبرها ايضاً شيئاً مطلقاً .

نعم ، قد يكون ذلك من حقهما ولكننا نتساءل عن نتائج تلك « اللعبة » .

اما ديكارت فقد محا الاسس بطريقته واراد ان يسند كل شيء الى موضوعة ذاتية فأصبح بناؤه مثالياً واهياً .

واما سارتر فينزع بطريقته الى خلع الانسان عن طبيعته وتكوين صورة خاطئة عن الوضعية الانسانية .

ولكن ايستطيع الفلاسفة الذين يفضحون سفسطائية الطريقة والمثالية الناتجة عنها ان يبرروا، ولو بالاستناد الى طريقة اخرى، الفلسفة الوجودية وهي ثمرة نهائية للمثالية ؟

ان ما نستطيع تأكيده هو ان هنالك غلواً في الاهمية المعطاة للطريقة في كلتا الحالتين وليس من المعقول ان نقبل بأسبقية الطريقة على الفكرة .

لنسمع ما يقوله كلود برنارد Cl. Bernard وهو من فلاسفة القرن التاسع عشر :

« ان الطريقة لا تولد شيئاً من تلقاء ذاتها ، وقد اخطأ الفلاسفة في تقدير قوتها من هذه الناحية »

« ان الطريقة التجريبية لن تعطي افكارا جديدة مثمرة للذين لا يملكون تلك الافكار ، بل فائدتها قائمة على توجيه الافكار وامتحانها كي تستخلص منها افضل النتائج الممكنة ».

« الفكرة هي الحبة والطريقة هي الارض . فكما انه لا ينبت في الارض سوى ما نزرع كذلك لا ينمو بفضل الطريقة التجريبية سوى الافكار التي نخضعها لها » .

الا يصح في المجال الانساني ما قيل عن الطريقة في العلوم الطبيعية ؟

لا تستطيع الطريقة الاكتفاء بذاتها، ولم تنتج الطريقة النفسية الخالصة سوى تشويه لموضوع بحثها. هذا واذا كان الواقع العيني يغيب بالتجريد عند ديكارت فانه ، عند سارتر ، ينحل الى خيال . ان الابتداع الموجود في كلا المذهبين يتم دون اي اهتمام بالتطابق مع الواقع .

اما نحن فنرى ان الطريقة تابعة للفكرة اذ لا نستطيع ، في مجالنا الانساني ، بناء اي شيء دون الافكار . نحن لا نرفض طريقة جديدة للكشف عن طبيعة الانسان بل ان ما نبغيه في البدء هو ان نعلم شيئاً ما عن الانسان وان نكون متفقين على معطيات ابتدائية . وهذا يعني اننا سنبدأ لا من قبليات des à priori بل من مفاهيم واضحة لها قيمة المبدأ . وبالطبع قد يحتج كثيرون بقولهم : انها مجرد فرضية .

ونرى ، من جهـــة ثانية ، ان الدقة والتمييز في الافـكار يفرضان الوضوح قبل كل شيء ، واذا لم يكن لدينا افـكار واضحة عن الوجود والانسان بوجه خاص فاننا لا نستطيع تمييز ما يقع تحت نظرنا الفكري ، مهما كان هذا النظر حاداً . ان الافـكار المتميزة لاحقة دوماً بالافـكار الواضحة .

ثم ان من المستحيل على المفكر ان يبدأ من لا شيء. لذلك نرى الوجودي ينطلق من مفاهيم اوليـة ويستعمل التصورات الفكرية ، وهو غير مؤمن بالفكر ولا بحياة العقل في تصوره للافـكار وبنائه للاحكام . انه لا يؤمن ايضاً بالتركيب الذي يتوج الابحاث المختلفة لانه من الذين يحيون في عالم الحلم والخيال اي من الذين يهربون فعلياً من وجودهم .

ويلجأ الوجودي رغم ذلك الى اللغة المكتوبة ليفكر ويناقش ويثبت وينفي ، اي ليحكم ويستخلص نتيجة حكمه . انه يفعل ذلك كفيلسوف عقلي ينكر ذاتـــه بل هو ضحية للمقولات الفكرية ، التي انكرها . اننا نقرأ له صفحات ملأى بافكار هي قيد التحول والصيرورة ، ولو كان منطقياً مع نفسه لامتنع عن الكتابة في وجوده وديمومتـه ولاستعمل صوراً واستعـــارات لوصف ذلك التيار فقط . ولكن سارتر يكتب من اجل بناء نظريته ، مثبتاً افكاره التي من غار خيـــاله وحلمه ومنتقلاً من المتحرك الحسي le mouvant sensible الى مجـــال الافـكار والتصورات. لذلك فالمفاهيم المستعملة لديه ليست سوى تصورات

مثالية ومفاهيم قبلية ، بل هي مجرد بناء فكري .

اما البناء الذي يشيده لنا سارتر ، فبناء مواده خيالية . فالخيال يبدع ولكن دون مطابقة للواقع بل يبدع بتغييره شكل الاشياء وتشويهه اياها . الانسان الذي يبتدعه سارتر كائن مشوه لان الطريقة الوجودية المجردة عن الافكار قد اوصلته الى ذلك المفهوم اللافلسفي وهو ، بالطبع ، مفهوم غير انساني .

هذا واذا نظرنا الى تآليف سارتر على انها من صنع فيلسوف فمن واجبنا الاعتراف بان الوجودية تمثل في تاريخ الفلسفة ازمة فكرية عميقة بل محض انحلال للفكر الفلسفي . افيكون الفكر الفلسفي ، اذن ، في طريق الزوال ؟ كلا .

اما اذا لم نعتبر تآليف سارتر سوى مساهمة فعلية في البحث فلسفياً عن الانسان واذا نحيناها من حيث هي طريقة غير كافية لذاتها ، فمن المستطاع عندئذ اعتبارها قطعة فنية ادبية ، قطعة محورها موضوعة من موضوعات الفلسفة التقليدية .

وفي الختام نقول: ان ازدراء العقل واسمية nominalisme المذاهب الشائعة دفعا بعض الفلاسفة الحديثين الى نسيان رسالتهم حتى انهم خانوها وانصرفوا الى ذلك الانتاج الادبي الذي يحوز اعجاب الفكر بدلاً من ان يرفعه ويحسن مستوى حياته .

موضوعة ادبية دراماتيكية ، مسكوبة في اطار فلسفي ،

هذه هي الوجودية التي سيحكم المستقبل في فنها وطريقتها .

اما القول الفصل فهو **للمفكر الاخلاقي** Moraliste **الملتزم حقاً بحريته الحقيقية** ، المفكر الذي يستطيع وحده الحكم على مختلف الانواع الادبية في علاقتها مع سلوك الانسان .

انك ، ايها القارىء، تنتقص من انسانيتك عندما تتغذى من ادب خاصته تشويه الانسان وابعادك عن حقيقته . فحذار ، حذار !

انتهى

مطبعة قلفاط – بيروت

فهرست الكتاب

١٢٠ ٧٢/١٠/٥٤

111:L48sA[redacted]c.1
لوفافر ،لوك
سارتر والفلسفة
AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT LIBRARIES
01001087

American University of Beirut

AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT
UT VITAM HABEANT ABUNDANTIUS HABEANT
1866
الجامعة الأميركية في بيروت

111
L48sA[redacted]

General Library

111
L481A